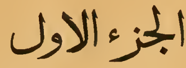
Abd Allah ibn 'Umar, al-Baidawi



الجزء الاول

من التفسير المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل تأليف امام المحققين وقدوة المدققين القاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله ابن عمر بن محمد الشيرازى البيضاوى وهو نسبة الى قرية يقال لها البيضاء من أعمال شيراز توفي سنة احدى وتسعين وسبعمائة رحمه الله وأسكنه من الفردوس أعلاه آمين

﴿ وبهامشه حاشية العلامة الفاضل أبي الفضل القرشى الصديقى الخطيب المشهور بالكازرونى رحمه الله آمين ﴾

﴿ قد قرر المجلس الاعلى بالازهر تدريس هذا الجزء ﴾
﴿ لطلبة السنة السادسة ﴾

322283 35 12 16.

(طبع بمطبعة)

دار الكتب العربية الكبرى

﴿ على نفقة أصحابها ﴾

﴿ مصطفى البابى الحلبى وأخويه بكرى وعيسى ﴾

﴿ بمصر ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

(قوله الحمد لله الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا) قال صاحب الكشاف فى خطبته الحمد لله الذى أنزل القرآن كلاما مؤلفا منظما وقال الشريف فى الحاشية دل بلامى التعريف والملك على اختصاص الحمد به تعالى وقال فى حاشية شرح المختصر دل الشارح فى قوله الحمد لله بلامى التعريف والاختصاص على اختصاص جنس الحمد به تعالى المستلزم لاختصاص المحامد كلها تحقيقا على قاعدة أهل الحق وأورد بعض العلماء انه أطبق شراح الكشاف وغيرهم ممن تلاهم على ذلك ولى فيه بحث لان الظاهر ان اللام انما يدل على الاختصاص بمعنى التعلق الخاص لابمعنى الانحصار يدل على ذلك انهم ماعدوه من طرق الحصر كما عدوا سائر الحروف المشعرة بالحصر منها وان قولك المال لزيد لوكان مفيدا لحصر المال على زيد كان قولك ماالمال الالزيد مفيدا لحصر المال على صفة الانحصار على زيد لاعلى قصر المال فى زيد ولكان لله الحمد مفيدا لقصر الحمد على الاختصاص بالله تعالى لاعلى قصره على الله تعالى لان قولك الحمد لله لما كان دالا على اختصاص الحمد به يعنى كونه مقصورا عليه تعالى لم يكن تقديم الظرف مفيدا للاختصاص الحاصل بدونه بل قصر ذلك على الاختصاص على المبتدأ واللازم منتف كيف لا وصاحب الكشاف نفسه قد قال فى سورة التغابن قدم الظرفان فى قوله له الملك وله الحمد ليدل تقديمهما على اختصاص الملك والحمد بالله عزوجل أقول الجواب عما ذكر أولا ان قوله انهم ماعدوه من طرق الحصر ان أراد به من الطرق المذكورة فى باب القصر من أبواب علم المعانى فعدم ذكره فيه لايدل على عدم كونه من طرقه فانهم ماحصروا الطرق فيما ذكر فى الباب المذكور يدل على ذلك ان صاحب التلخيص وغيره ذكروا ان كون الخبر المحلى باللام يدل على القصر كزيد المنطلق مثلا فانه يدل على قصر الانطلاق على زيد ولم يذكروا ذلك فى باب القصر وان أراد انهم لم يعدوه من طرق القصر أصلا فممنوع فان قولهم اللام للاختصاص يدل ظاهرا على انه للقصر وعما ذكره ثانيا انه يمكن ان يكون قولهم اللام للاختصاص انه فى الاصل للاختصاص والحصر ثم يستعمل فى معان أخر كالتعلق الخاص أو يكون مستعملا فيهما بالاشتراك ومنه قولك ماالمال الالزيد فتأمل نظير ذلك ماقالوا ان اللام فى الاصل للتعليل ثم يستعمل فى مجرد ترتب الشئ كما فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ثم اذا سلمنا ماذكروه وانه يلزم قصر المال على صفة الاختصاص بزيد فلا نسلم أن هذا لايدل على انحصاره فى زيد بل يدل عليه بطريق المبالغة فانه يفيد انه ليس للمال الاصفة كونه مقصورا على الاختصاص لايتجاوز الى صفة الاشتراك بينه وبين غيره فلو كان غير زيد ذا مال لم يكن مقصورا على صفة الاختصاص بل له صفة الاشتراك فتدبر وعما ذكر ثالثا ان قول صاحب الكشاف قدم الظرفان الخ يجوز ان يكون معناه انه لما كان اللام قد يجيء لغير القصر فلو قيل الحمد له لم يكن نصا فى حصر الحمد عليه تعالى فقدم الظرفان ليكون نصا فاللام فى له الحمد لمجرد التعلق فيكون النص على القصر مستفادا من التقديم ثم انه لولم يكن اللام للقصر لم يكن الحمد لله مفيدا لقصر الحمد على الله تعالى وكان معناه مجرد تعلق الحمد بالله تعالى فلا يفهم منه ماهو الغرض الاصلى من قصر الحمد عليه تعالى * واعلم ان بين العبارة المنقولة من أول خطبة الكشاف وبين الفقرة الاولى من خطبة الكتاب فرقا من وجوه الاول ان المراد من الانزال الانزال الى السماء الدنيا فانه روى انه أنزل من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة ثم نزل بحسب المصالح منجما ولهذا لم يقيد صاحب الكشاف أنزل بقوله على عبده ولم يتعرض المصنف للانزال المذكور دفعة واحدة لان ظهور اعجازه وعموم فيضه وهدايته بالتنزيل على عبده ليكون للعالمين نذيرا ولايخفى مناسبة الانزال للقرآن الذى هو الجمع فى الاصل كما سيجيء وملاءمة التنزيل للفرقان الثانى ان عبارة المصنف مشتملة على فائدة التنزيل وهى الانذار الثالث الاشارة الى كونه صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى كافة الخلق بقوله ليكون للعالمين نذيرا على ماقرر ان اللام فى للعالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا

للاستغراق وفى عبارة الكتاب لطائف الاولى الاقتباس وهو ظاهر الثانية الطباق وهو ايراد المتضادين وهما الالوهية والعبودية الثالثة براعة الاستهلال الرابعة الاكتفاء وهو الاقتصار على كونه نذيرا قيل الاكتفاء بالنذير لكونه اقتباسا من القرآن فلابد من اتباعه أقول فيه نظر اذ لا يجب فى الاقتباس الا الاتيان ببعض ألفاظ القرآن أو الحديث واما ايراده من غير زيادة ونقصان فلا يجب كيف وقد غير المصنف عبارة القرآن وهى قوله تعالى تبارك الذى نزل الفرقان على عبده بقوله الحمد لله الذى نزل الفرقان واعلم ان تخصيص النذير بالذكر وان حصل الاكتفاء لو ذكر البشير فقط لشدة الاهتمام به لان النفوس فى الاكثر مجبولة على الشهوات مائلة بالطبع الى المعاصى والفرقان القرآن واختلاف العبارتين باختلاف الاعتبارين فسمى قرآنا باعتبار جمعه وقراءته قال الجوهرى قرأت الكتاب قراءة وقرآنا ومنه سمى القرآن وقال أبو عبيدة سمى القرآن لانه يجمع السور ويضمها وفرقانا باعتبار فرقه بين الحق والباطل أو بافتراقه من سائر المعجزات فهو الفرقان بين نفسه وبين المعجزات الاخرى لبقائه أبد الدهر أو بفرقه بين النبى المنزل عليه وبين سائر الانبياء والفرقان فى عرف الشرع هو الكلام المنزل على النبى صلى الله عليه وسلم المنقول عنه بالتواتر المكتوب فى المصاحف وهذا يشمل الكل والبعض ثم ان المراد من القرآن الواقع فى العبارة المنقولة من الكشاف الكل فان جعله مفتتحا بالتحميد مختتما بالاستعاذة ظاهر الارتباط بالكل وكذا الفرقان الواقع فى عبارة الكتاب بقرينة قوله فتحدى باقصر سورة من سوره قال العلامة التفتازانى فى حاشية الكشاف ولما كان اثبات الكلام بالشرع وقد دل الشرع على اتصافه بما يوجب حدوثه وكان الذى يقصد تفسيره هو ذلك الحادث صدر كتابه بنبذ من تلك الصفات لتكون مع رعاية براعة الاستهلال دالة على ما هو معظم خلافيات المعتزلة وأشهر مقاصدهم فى الكلام انتهى وفيه نظر اذ ليس فى ذلك الحادث الخلاف المشهور بين أهل السنة والمعتزلة لان الذى يقصد تفسيره ودل الشرع على اتصافه بما يوجب حدوثه هو الالفاظ وليس فى حدوث الالفاظ ذلك الخلاف المشهور والجواب ان مقصوده انه دال على أشهر مقاصدهم فى الكلام على زعم صاحب الكشاف لانه لما كان الكلام عنده ليس الا الالفاظ فقط وهى حادثة كان الكلام ليس الا ما كان حادثا فليتأمل واعترض الشريف العلامة أولا على ما نقلنا بان القرآن عند المصنف هو هذه العبارة وهى معجزة اجماعا ولا يشتبه على ذى مسكة ان الشرع انما يثبت بالمعجزة فلا يتصور اثباتها به وتفصيله ان وجود العبارات معلوم بحس السمع واعجازه يعلم اما بالذوق السليقى أو المكتسب أو بالاستدلال كما ستعرفه واذا علم اعجازها علم انها ليست بكلام البشر وانها كلام خالق القوى والقدر كما نص عليه المصنف فيما بعد فتكون هى معجزة من عند الله دالة على صدق مدعى النبوة فثبوت الشرع يتوقف على العلم بثبوتها واعجازها وكونها من الله تعالى فلا يصح اثبات شئ من ذلك بالشرع وثانيا بان اتصاف القرآن بما ذكر من التأليف والتنظيم والتنجيم مثلا أمر ظاهر مكشوف ليس مما يستفاد من الشرع ويمكن دفعهما بان يقال مراد العلامة التفتازانى من قوله لما كان اثبات الكلام بالشرع ان اثبات كلام الله تعالى بالنظر الى أكثر الناس بالشرع لان من قدر على تحقيق اعجازه والاستدلال به على انه كلام الله لو وجد فهو قليل ومن قوله وقد دل الشرع على اتصافه بما يوجب الحدوث ان اتصاف كلامه تعالى بما يوجب الحدوث مثل التركيب من الكلمات والحروف المرتبة فى الوجود المستلزمة للحدوث يستفاد من الشرع أى للشرع دخل فيه نعم من نظر الى ما بين الدفتين يعلم كونه مركبا من الكلمات والحروف فيعلم كونه حادثا لكن لا يحصل له العلم بان كلام الله مركب من الالفاظ متصف بالحدوث الا بعد علمه بانه كلام الله تعالى والعلم بكونه كلامه تعالى مستفاد بالنظر الى الاكثر من الشرع كما قلنا فليتأمل ثم ان فى كلام الشريف العلامة بحثا آخر وهو ان قوله ثبوت الشرع موقوف على ثبوت اعجاز القرآن ممنوع لم لا يجوز أن يكون ثبوت الشرع بمعجزات أخرى ثم أخبر الشارع بكون القرآن كلام الله تعالى فلا يلزم الدور فتدبر ثم قال العلامة التفتازانى فان قيل الشرع أثبت الكلام انه صفة لله تعالى فيكون قديما ضرورة امتناع قيام الحدوث بذاته تعالى أجيب بان الصفة هى التكلم ومعناه ايجاد الاصوات والحروف فى محالها فيرجع الى الصفات الاضافية وردبان المفهوم من المتكلم من قام به الكلام وايجاد العرض فى محل لا يوجب اتصاف الموجد به انتهى وفيه نظر اذ لقائل ان يقول ان معنى المتكلم من اتصف بالتكلم لا المتصف بالكلام كما هو معنى سائر المشتقات

فان معنى المشتق شئ يتصف بالمصدر ولانه يطلق على كل واحد من الناس انه متكلم مع ان الكلام لا يقوم به قيام العرض بالمحل بل كلامه صوت مكيف بكيفيات مخصوصة والصوت كيفية تعرض للهواء وليس عرضا قائما بالمتكلم فتأمل ثم قال فان قلت الانزال التحريك من الاعلى الى الاسفل والكلام من الاعراض المتزايلة التي لا استقرار لاجزائها فكيف يتصور انزاله قلت جعل انزال المحل الذي يقوم به الحروف الملفوظة المسموعة ولو عند الاداء الى المنزل عليه أو صورها المحفوظة أو المكتوبة انزال الكلام مجازا وقال الشريف العلامة الموصوف بالحركة حقيقة هو المتحيز بالذات من الجواهر الافراد وما يتركب منها دون الاعراض سواء كانت أجزاؤها مجتمعة كاللون أو سيالة كالصوت الذي هو جنس الكلام فكيف يتصور انزال القرآن وتنزيله مع انهما تحريك من الاعلى الى الاسفل فهذا مبنى على متعارف اللغة حيث يصفون الكلام بما وصف به مبالغه فيقولون نزل الينا من القصر حكم الامير أقول في كلامهما نظر فانا لا نسلم ان الصوت مطلقا يكون من الاعراض السيالة المتزايلة التي لا تثبت في الوجود ولا استقرار لاجزائها وانما يكون هذا في الصوت الموجود لنا واما انه لا يمكن صوت مستقر في الوجود أصلا فممنوع حتى يثبت بالدليل وههنا كلام آخر يعرف بالتأمل والذي يؤيد المنع الذي ذكرناه من انه لا يجوز ان يوجد صوت مجتمع الاجزاء في الوجود مستمر وجوده ما ذكره صاحب المواقف وارتضاه شارحه ان الشيخ أبا الحسن الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة فوجب ان يحمل كلام الشيخ على ان المراد بالكلام النفسي أمر شامل للفظ والمعنى جميعا قائم بذات الله تعالى وما يتوهم من ان ترتب الكلمات والحروف مما يدل على الحدوث فباطل لان ذلك لقصور آلات القراءة وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشهرستاني انتهى فقد صرح بقيام اللفظ بذات الله تعالى مع أزليته وعدم تبدله وترتب أجزائه وصرح بان ترتب أجزاء الكلام بالنسبة الينا لقصور آلات القراءة

(٤)

فتحدّى باقصر سورة من سوره مصاقع الخطباء من العرب العرباء فلم يجد به قديرا وأفحم من تصدّى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان حتّى حسبوا انهم سُحّروا تسحيرا ثم بيّن للناس مانزّل اليهم حسبما عنّ لهم من مصالحهم ليدبروا آياته وليتذكّر أولو الالباب تذكيرا فكشف لهم قناع الانغلاق عن آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخر متشابهات هنّ رموز الخطاب تأويلا وتفسيرا وأبرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق ليتجلّى لهم خفايا

(قوله فتحدى) الفاء فاء السببية لان التنزيل المذكور سبب التحدي ولا يجب ان يكون فيه ضمير الموصول مع انه قال الرضي الذي يقوى عندي ان الجملة التي يلزمها الضمير كخبر المبتدا والصفة والصلة اذا عطفت عليها جملة أخرى متعلقة بالمعطوف عليها معنى بكون مضمونها بعد مضمون الاولى متراخيا أولا وبغير ذلك جاز تجرد احدى الجملتين عن الضمير الرابط اكتفاء بما في أختها التي هي كجزء يهما سواء كان مضمون الاولى سبب المضمون الثانية كما في مسئلة الذباب اولا انتهى وعلى هذا يجوز ان يكون الفاء المذكور لمجرد العطف والتعقيب (قوله قديرا) القدير ههنا بمعنى القادر اذ ليس المراد نفي المبالغة بل نفي أصل القدرة والباء في قوله به بمعنى على أي لم يجد قادرا عليه وفي نفي القدرة ردّ على من قال ان بعضا منهم قادرون على مثل القرآن لكن الله تعالى صرف عنهم دواعيهم اليه وانما قال قديرا نظرا الى نذيرا (قوله ثم بين للناس الخ) خص التذكر باولي الالباب لان التذكر هو العلم والمعرفة وهما يكونان لاولي الالباب أي العقول الخالصة من الكدورات والتذكير مفعول مطلق بمعنى التذكر أو مصدر لفعل محذوف أي ليتذكروا ويذكروا تذكيرا والمراد نوع من التذكير عظيم (قوله قناع الانغلاق) القناع ما يغطى به الرأس والظاهر انه من قبيل لجين الماء أي انغلاق كالقناع (قوله آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) وقوله تأويلا وتفسيرا لف ونشر من غير ترتيب رعاية للسجع فان التفسير للمحكمات والتأويل للمتشابهات لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم على ما هو رأي المأوّلة (قوله غوامض الحقائق ولطائف الدقائق) اضافة الغوامض الى الحقائق واللطائف الى الدقائق من قبيل جرد قطيفة من اضافة الصفة الى الموصوف أو العكس ففيه الخلاف المشهور بين البصريين والكوفيين واضافة الغوامض الى الحقائق لانها لا تخلو عن غموض ودقة غالبا واللطائف اما ان يراد بها الامور الخفية أو أمور تقبلها الطباع وعلى كلا المعنيين مناسب للدقائق

(قوله خفايا الملك والملكوت) الملك عالم الشهادة والملكوت المغيبات (قوله وخبايا قدس الجبروت) الجبروت عند الامام الغزالى عالم المعانى والأمور العلمية وعند الشيخ الكامل صاحب الفتوحات عالم النفوس وقيل المراد عالم العقول لانه جبر نقصانها بكون مايمكن له حاصلا بالفعل وارادالجبروت فى مقابلة الملكوت يشعر بانه ليس بالمعنى الثانى ولا الثالث لان عالم العقول والنفوس داخلان فى الملكوت والانسب المعنى الاول وهى الحقائق العلمية فيكون المراد بالملكوت الموجودات الخارجية المغيبة عن الحواس والاولى ان يقال خبايا القدس والجبروت الاسرار الألوهية أى الأمور المتعلقة بالذات والصفات المقدسة (قوله فياواجب الوجود الخ) لماذكر من أول الخطبة الى هنا الأمور المتعلقة بالذات والصفات المقدسة صار كانه بحيث يتجلى له الحق تعالى فخاطبه بقوله فياواجب الوجود كما قالوا فى اياك نعبد وسيجيء والفاء فاء السببية لانه لماذكر مساعى النبى صلى الله عليه وسلم فى باب التبليغ والهداية صارت الأمور المذكورة سببا لطلب الرحمة الكاملة عليه عليه السلام وتخصيص الصفات المذكورة بالذكر لان وجوب الوجود يترتب عليه جميع الصفات وفيضان الجود وكثرته مناسب لسؤال المذكور وقوله واجب الوجود وفائض الجود يدل على كونه مبدأ لكل شيء فالملائم بعده ايراد كونه تعالى غاية الغايات وانما كان كذلك لان الغاية مافعل الفاعل لاجله وهو تعالى حقيق بان يكون منتهى المطالب وعمل كل عامل لاجله وفى عبارته دلالة على ان الله تعالى هو المطلب الاعلى للعارفين الكاملين ولذا قال أهل التحقيق العبادة لها ثلاث مراتب الأولى ان يعبد الله تعالى طمعا للثواب وهربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة نازلة جدا الثانية ان يعبد الله لاجل ان يتشرف بعبادته أو يتشرف بقبول تكاليفه أو يتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة أعلى من الاولى وهذا هو المسمى بالعبودية الثالثة ان يعبد الله تعالى لكونه الها خالقا وكونه عبدا له وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات وهو المستحق بان يسمى بالعبودة واليه الاشارة بقول المصلى أصلى لله فلو قال لثواب الله بطلت صلاته (قوله توازى غناءه الخ) يحتمل ان يكون الغناء الاول بالغين المعجمة بمعنى النفع والثانى بالعين المهملة (٥) بمعنى التعب ويحتمل العكس فان قلت

خفايا المُلْك والملكوت وخبايا قدس الجبروت ليتفكروا فيها تفكيرا ومهد لهم قواعد الأحكام وأوضاعها من نصوص الآيات وألماعها ليُذهب عنهم الرجس و يطهّرهم تطهيرا فمن كان له قلب أو ألقى السمعَ وهو شهيد فهو فى الدارَيْن حميد وسعيد ومن لم يرفع اليه رأسه وأطفأ نبراسه يَعِشْ ذميما و(يصلَ) سعيرا فياواجب الوجود و يافائض الجود و ياغاية كلّ مقصود صلّ عليه صلاةً تُوازِى غَناءَه وتجازِى عَناءَه وعلى من أعانه وقرّر(تبيانه) تقريرا وأفِضْ علينا من بركاتهم وآسلكْ بنا مسالك كراماتهم وسلّم عليهم وعلينا تسليما كثيرا ﴿وبعد﴾ فانّ أعظم العلوم مقدارا وأرفعها شرفا ومنارا علم التفسير الذى هو رئيس العلوم الدينيّة و رأسها

لم اقتصر على طلب الصلاة الموازية للعناء ولم يطلب أزيد عليها قلت المراد من الموازاة للعناء كونه فى أقصى درجات الكمال كما ان غناءه صلى الله عليه وسلم فى أعلى مراتب الكمال فان قلت ينبغى ان يقدم عناءه بالعين المهملة على غنائه بالغين المعجمة ليكون ترقيا من الادنى الى الأعلى قلت تقديم الغناء بالغين المعجمة لشرفه بالنسبة الى مايتلوه (قوله فان أعظم العلوم مقدارا وأرفعها شرفا الخ) فيه بحث فقد صرح فى الطوالع بان أعظم العلوم وأرفعها ورئيسها ورأسها علم الكلام ثم يقال يجب الحمل على ان المراد من العلوم ههنا غير الكلام بقرينة ماذكر فى الطوالع ولايخفى ان الاعتماد على مثل هذه القرينة بعيد جدا ويمكن ان يقال ان لكل منهما شرفا ومزية على الآخر من وجه اما مزية الكلام فلان اثبات موضوع التفسير موقوف على الكلام فانه متوقف على وجود اله متكلم مرسل للرسول صلى الله عليه وسلم وهذه مماثبتت فى علم الكلام واما مزية التفسير فلأن كثيرا من المسائل الكلامية يثبت بالآيات كاعادة الاجسام ولايلزم الدور لاختلاف الموقوف والموقوف عليه لكن ظاهر هذا مخالف لمافى شرح المواقف حيث قال ان علم الكلام أشرف العلوم بحسب جمعه جهات الشرف فليتأمل وان قيل انه أراد انه من أعظم العلوم لكنه تسامح فى العبارة للمبالغة اندفع عن كلامه ماذكروهمنا كلام وهو انهم ذكروا ان لكل علم موضوعا فموضوع التفسير اما ان يكون المفهوم الكلى الصادق على مابين الدفتين وهو كلام الله المنزل على النبى صلى الله عليه وسلم المتحدى به أو يكون موضوعه السور والآيات الكريمة وحينئذ فلا يخلوا اما ان يكون موضوعه مجموع السور من حيث هو مجموع أو يكون كل آية كريمة موضوعا من موضوعاته وحينئذ نقول لقائل ان يقول ليس المذكور أولا وثانيا موضوعا لان البحث فى التفسير ليس عن المفهوم الكلى المذكور ولا عن المجموع من حيث هو مجموع فيبقى الاحتمال الثالث ولايخفى بعده ان يكون كل آية موضوعا حتى تكون موضوعاته بقدر عدد الآيات ويمكن ان يقال ان المفهوم الكلى موضوع التفسير لكن البحث عن افراده وهى الآيات باعتبار انه يستفاد منها أحوال المفهوم الكلى كما وقع فى سائر العلوم من البحث عن أنواع الموضوع فان الكلمة موضوع النحو و يبحث فيه عن أنواعها بل عن أنواع الاسم

كالفاعل والمفعول والمبتدا ومثل ذلك مافى المواقف من ان موضوع الكلام هو مفهوم العلوم والبحث عن أنواعه وافراده فتأمل والاولى ان يقال ان موضوعه مجموع السور و يبحث فيه عن أحوال أجزائه باعتبار ان البحث عنها يؤل الى البحث عنه كما لا يخفى على المتفطن ونظير ذلك كثير فى العلوم فان موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح و يمرض و يبحث عن أحوال الأدوية باعتبار ان البحث عنها راجع الى البحث عنه فان قولهم العسل حار راجع الى البحث عن ان بدن الانسان اذا وقع عليه العسل بأكله ينحرو مثل قول الاصولى مفهوم اللقب لايعتبر فان هذا البحث فى الظاهر ليس بحثا عن أحوال موضوعه لكن يرجع اليه بنحو تصرف ومن أراد تفصيل بحث الموضوع فعليه بمطالعة الحواشى التى كتبناها على شرح المواقف (قوله ومبنى قواعد الشرع وأساسها) قال فى الصحاح قواعد البيت أساسه فيكون التفسير أساس الاساس وأصولا يستفاد منها أصول متعلقة بالشرع ولا يخفى ان التفسير ليس أساس جميع قواعد الشرع لان التفسير موقوف على بعض المسائل الكلامية التى هى من قواعد الشرع فالمراد أساس بعض قواعد الشرع (قوله لايليق لتعاطيه الخ) فان قيل العلوم الدينية موقوفة على التفسير لان الامور السمعية مستفادة من القرآن والحديث فهى تتوقف فى الجملة على التفسير وقوله لايليق لتعاطيه الخ يدل على أن التفسير يستمد من العلوم الدينية و يتوقف عليها فالعلوم الدينية موقوفة على التفسير والتفسير موقوف عليها فلزم الدور قلنا بعض مسائل العلوم الدينية مستفاد من بعض مسائل التفسير والبعض الآخر منه لايحصل الالمن برع فى العلوم كلها فلا يحصل مجموع ذينك البعضين الا للبارع المذكور و يحتمل ان يكون مراده لايحصل كمال الاشتغال بعلم التفسير وفهمه الالمن برع فى العلوم كلها فان أسرار القرآن المجيد لا يظهر بعضها الا للبارع المذكور وهذا لاينافى أن يكون بعض (٦) مسائل العلوم الدينية مستفادا من التفسير (قوله سورة فاتحة الكتاب) قال العلامة التفتازانى ولكون أوّل الشئ بعضه والمضاف اليه كله سيما الكتاب المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة فانه المجموع الشخصى لا المفهوم الصادق على الآية والسورة كانت الاضافة بمعنى اللام كما فى جزء الشئ دون من كما فى خاتم حديد أقول لك أن تقول ظاهر قوله سيما يشعر بان لما يذكر بعده نوع ارتباط خاص بالحكم المذكور وههنا ليس كذلك فان أوّل كل شئ بعضه فاذا أضيف الى ذلك الشئ يكون المضاف اليه كله لافرق فى ذلك بين الاشياء ويمكن أن يقال فائدة لفظ سيما الاشعار بانه يمكن أن يراد باول الشئ جزئى من جزئياته الاول وتسمى فيكون أول الشئ بمعنى جزئيه الاول وأما فاتحة الكتاب فلا يصح فيه هذا التأويل لان المراد فى الكتاب هو مجموع كلام الله المنزل على النبى صلى الله عليه وسلم للاعجاز لا المفهوم الكلى كما صرح به الشريف العلامة حيث قال ليس لك أن تجعل الكتاب جنسا شاملا لان هذه السورة فاتحة وأول بالقياس الى المجموع المنزل لا للمفهوم الكلى الذى هو القدر المشترك انتهى كلامه وقد يقال ان المراد من هذا المركب الاضافى أى فاتحة الكتاب افادة ان السورة فاتحة لاى شئ فاذا أريد بالكتاب المجموع يفهم صريحا من المركب المذكور ماهو المقصود وأما اذا أريد بالكتاب المفهوم الكلى لم يفهم منه المقصود صريحا بل لابد فى تحصيل هذا المعنى من تقدير مضاف اليه غير مذكور بان يقال أول افراد ذلك المفهوم فلم يتعين أن المراد من الكتاب ماذكر ولا يخفى مافيه فتأمل ثم ان الكتاب المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة ليس أمرا شخصيا اذ له افراد كثيرة بل هو المجموع النوعى وفاتحة الكتاب علم لنوع هذه السورة يؤيد ذلك ماصرح به بعضهم وهو ان أسماء الكتب من اعلام الاجناس وقد علم مما ذكر أن الاضافة بمعنى من تكون فيما اذا كان المضاف اليه جنس المضاف فتكون من للبيان كما فى خاتم حديد ومحصله أن يكون المضاف اليه صادقا على المضاف محمولا عليه هكذا قالوا لكن مارأينا فى كلامهم تصريحا بالعلة فى وجوب كون الاضافة بمعنى من للبيان و يمكن أن يقال ان الاضافة فى مثل جزء الشئ و يد زيد مثلا بمعنى اللام ولاحاجة

ومبنى قواعد الشرع وأساسها لايليق لتعاطيه والتصدّى للتكلّم فيه الّا من برع فى العلوم الدينية كلّها أصولها وفروعها وفاق فى الصناعات العربيّة والفنون الادبية بانواعها ولطالما أحدّث نفسى بأنْ أصنّف فى هذا الفنّ كتابا يحتوى على صفوة مابلغنى من عظماء الصحابة وعلماء التابعين ومَن دونهم مِن السلف الصالحين وينطوى على نُكَت بارعة ولطائف رائعة استنبطتها أنا ومَن قبلى مِن أفاضل المتأخّرين وأماثل المحقّقين ويُعرب عن وجوه القرا آت المشهورة المعزيّة الى الائمّة الثمانية المشهورين والشواذّ المرويّة عن القُرّاء المعتبرين الّا أنّ قصور بضاعتى يثبّطنى عن الاقدام ويمنعنى عن الانتصاب فى هذا المقام حتى سنح لى بعد الاستخارة ماصمّم به عزمى على الشروع فيما أردته والاتيان بما قصدته ناويا ان اسمّيه بعد ان أتمّمه بانوار التنزيل وأسرار التأويل فها أنا الآن أشرع وبحسن توفيقه أقول وهو الموفّق لكلّ خير ومعطى كل مسؤل

﴿سورة فاتحة الكتاب مكية وآيها سبع آيات﴾

الى جعلها بمعنى من بل نقول انها الانه أقرب الى الضبط اذ لا يثبت حينئذ قسم من الاضافة تكون الاضافة فيه بمعنى من لغير البيان وأما اذا كان المضاف اليه مبينا للمضاف صادقا عليه فلا وجه يعتد به لان يجعل بمعنى اللام فيجعل بمعنى من يؤيد ما ذكرنا ان الرضى رد على ابن الحاجب جعل الاضافة فى ضرب اليوم بمعنى فى وأدخله فى الاضافة بمعنى اللام ولا يظهر له وجه الا كونه أقرب الى الضبط فتأمل وههنا بحث وهو أن الشريف العلامة قدس سره قال فى حاشية الكشاف فان قيل ذكر فى الكشاف أن اضافة اللهو الى الحديث بمعنى التبيين وهى بمعنى من أى من يشترى اللهو من الحديث فبين اللهو بالحديث لانه قد يكون من الحديث وقد يكون من غيره والمراد الحديث المنكر ويجوز أن تكون الاضافة بمعنى من التبعيضية كأنه قيل ومن الناس من يشترى بعض الحديث الذى هو اللهو منه فعلى التقدير الثانى ان أريد بالحديث مطلقه كان جنس اللهو صادقا عليه كما يصدق عليه الحديث المنكر فتكون الاضافة بيانية لا مقابلة لها وان أريد به العموم والاستغراق كان لهو الحديث جزأ منه فقد ثبت اضافة الجزء الى كله بمعنى من التبعيضية وان لم تكن مشهورة قلنا الظاهر ان المراد مطلق الحديث لكن دقق العلامة النظر فى اضافة الشئ الى ما هو صادق عليه فما كان فيه المضاف اليه بحيث يحسن جعله بيانا وتمييزا للمضاف كالساج للباب والحديث المنكر للهو جعلها بيانية وما لم يحسن ذلك فيه كالحديث المطلق للهو جعلها تبعيضية ميلا الى جانب المعنى انتهى كلام العلامة أقول اذا أريد بالحديث الجنس الصادق على المنكر من الحديث لا وجه لجعل اللهو بعضه اذ هو ظاهر البطلان بل انما هو بعض من افراد ذلك الجنس والظاهر من كلام صاحب الكشاف اختيار الشق الثانى من الاحتمالين المذكورين وأن المراد افراد الحديث حتى يكون اللهو بعضا منه فيكون هذا اختيارا منه جعل اضافة الجزء الى الكل فى مثل هذا بمعنى من وان كان مخالفا للمشهور وفيه ما فيه فان قيل لعله أراد بجعلها تبعيضية أن يكون المضاف بعضا من المضاف اليه أى فردا منه بان يراد من البعض الجزئى لا الجزء فمراده انه وان كان المضاف اليه فى هذه الصورة جنسا للمضاف صادقا عليه لكن لا نسمى هذه الاضافة بيانية تمييزا له عن القسم الاول الذى يحسن جعل المضاف اليه بيانا للمضاف والباعث على هذا أن لا يلزم أن تكون اضافة الجزء الى الكل بمعنى من التبعيضية احترازا عن لزوم خلاف المشهور قلنا يلزم على ذلك شيآن أحدهما جعل البعض بمعنى الجزئى وهو غير وارد بل معنى البعض الجزء واذا قيل زيد بعض الانسان ففيه تقدير أى بعض افراد الانسان فيكون زيد جزأ من تلك الافراد وثانيهما جعل اضافة الجزئى الى الكلى تبعيضية

وتسمى أم القرآن لانها مفتتحه ومبدؤه فكأنها أصله ومنشؤه ولذلك تسمى أساسا أو لانها تشتمل على ما فيه من الثناء على الله (سبحانه وتعالى) والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده

وهو اصطلاح جديد خلاف المشهور فيلزم الوقوع فيما هرب منه (قوله وتسمى أم القرآن) لانها مفتتحه أى ما يفتتح به القرآن ومبدأه كأنها أصله ومنشؤه قيل أى لما كانت الفاتحة مبدأ القرآن وأوله فكأنها أس القرآن وأصله من حيث ان أصل الشئ وأسه لا بد أن يكون مفتحا ومظهرا ومبدأ له فلا يرد عليه ما أورد من أن مبدأ الشئ يقال لما منه الشئ ولجزئه الاول والام مبدأ الولد بالاول دون الثانى والفاتحة مبدأ القرآن بالثانى دون الاول فجعله وجها التسمية ليس بوجيه أقول فيه نظر لان قوله أصل الشئ لا بد أن يكون مفتحا ومظهرا ومبدأ له يرد عليه أنه ان أريد بكون الاصل مبدأ المبدأ بالمعنى الاول فليست الفاتحة كذلك وان أريد المعنى الثانى فلا نسلم ان أصل الشئ لا بد أن يكون مبدأ والجواب عن الايراد المذكور أن مراد المصنف أنه لما كانت الفاتحة الجزء الاول كان له التقدم على الكل وعلى سائر أجزائه فكانت كالاصل فان له تقدما على ما هو أصل له وههنا بحث آخر يظهر بالتأمل فى كلام صاحب القيل (قوله والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده) قال الشريف العلامة فى الحاشية أما التعبد ففى قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما تعبد به من امتثال أوامر المولى ونواهيه أو فى قوله الصراط المستقيم اذا أريد به ملة الاسلام المشتملة على الاحكام أو فى قوله الحمد لله لان مآل معناه قولوا الحمد لله والامر بالشئ ايجابا يستلزم النهى عن ضده وأما الوعد والوعيد ففى قوله أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم أو فى قوله يوم الدين أى يوم الجزاء المتناول للثواب والعقاب واعترض عليه صاحب الحواشى بوجوه أحدها ان امتثال أوامر المولى ونواهيه ليس مأخوذا فى معنى العبادة ولا لازما له والا لزم أن تختص العبادة بمن له أمر ونهى وليس كذلك قال الله تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم فاذن لا يلزم من اشتمال الفاتحة على التعبد اشتمالها على التعبد بالامر والنهى الذى هو الدعوى والثانى أن ما ذكر من أن الامر بالشئ ايجابا يستلزم النهى عن ضده انما يفيد ههنا لو كان الامر المقدر وهو قولوا للوجوب وذلك ممنوع ألا يرى أن تاركه لا يذم عند كثير من العلماء الثالث ان الانعام كثيرا ما لا يكون مسبوقا بالوعد فاشتمال أنعمت على الوعد ودلالته عليه غير مسلم وكذا الغضب بالقياس الى الوعيد أقول أما الجواب عن الاول فبان مراد العلامة من العبادة عبادة الله وهى لا تحصل الا بامتثال أوامر المولى الحقيقى ونواهيه قيل يجوز أن يكون المراد بالامتثال أن يكون شأن العابد امتثال ما أمر أو نهى ولم يلزم منه أن يكون معبودهم ذا أمر بالفعل بل يكفى الشرطية وهى انه

ان أمر معبودهم بشئ امتثلوه ولا يلزم منه الامتثال بالفعل أقول حل عبارة الشريف العلامة على ماذكر تعسف مستغنى عنه وأما عن الثانى فلان أصل الامر الوجوب فيحمل عليه مالم يكن صارف ولو كان الامر للاستحباب لكان النهى متعلقا بضده أيضا فيل يتعلق النهى بضد الحمد وهو ترك الحمد بالكلية على سبيل الحرمة ويتعلق بها الذم فى كثير من الآيات نحو قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها وأكثرهم الكافرون أقول فيه نظر لان الآية لاتدل الا على أن انكار النعمة مذموم ولا تدل على أن ترك الحمد مذموم وأما عن الثالث فلان المراد من الانعام الانعام فى الآخرة أو الانعام بشئ يترتب عليه الثواب فى الآخرة أو الانعام الدينى والدنيوى معا والانعام على الوجه الذى ذكرنا فيه اشارة الى الوعد وكذا المراد بالغضب الغضب فى الآخرة أو بما يوجب الغضب فيهما بقرينة المقابلة للانعام وفيه اشارة الى الوعيد (قوله من الحكم النظرية) أى فى الفاتحة الاشارة الى الحكم النظرية أى المسائل الاعتقادية فان الفطن اذا ساعده التوفيق يتفطن بما ذكر فى الفاتحة الى المسائل الاعتقادية (قوله والاحكام العملية التى هى سلوك الطريق المستقيم الخ) لا يخفى ان الاحكام العملية ليست نفس سلوك الطريق المستقيم فان السلوك المذكور عمل فالتقدير والاحكام التى هى سبب سلوك الطريق المستقيم والقصص والامثال تفيد بوجه ما بعض المسائل التى يقصد بها الاعتقاد والاعمال فان فى قصص الامم السالفة الدلالة على كون الله تعالى عالما قادرا مرسلا للرسل منجيا مهلكا الى غير ذلك من صفات الكمال وعلى الاحكام العملية أيضا لانه يعلم من القصص ان هلاك قوم نوح مثلا بسبب أعمالهم الفاسدة ومخالفة نبيهم ففيها دلالة على وجوب الاتباع للرسول والعمل بمقتضى أمره ونهيه فتأمل (قوله دون أنعمت عليهم) المقصود دون صراط الذين أنعمت عليهم فان الصلة بدون الموصول والمضاف اليه بدون المضاف لا يعد آية أصلا (قوله وتثنى فى الصلاة) هذه العبارة أظهر من عبارة الكشاف حيث قال تثنى فى كل ركعة والمراد أنها تثنى فى جنس الصلاة وأكثرها فلا يرد الاعتراض بصلاة الجنازة وبما هو مذهب الشافعى من جواز الصلاة بركعة واحدة

(٨)

أو على جملة معانيه من الحِكَم النظرية والأحكام العملية التى هى سلوك الطريق المستقيم والاطّلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وسورةَ الكنزِ والوافيةَ والكافيةَ لذلك وسورةَ الحمد والشكرِ والدعاءِ وتعليمِ المسئلة لاشتمالها عليها والصلاةِ لوجوب قراءتها أو استحبابها فيها والشافيةَ والشفاءَ لقوله عليه الصلاة والسلام هى شفاء من كلّ داء والسبعَ المثانى لانّها سبع آيات بالاتّفاق الّا أنّ منهم من عدّ التسمية دون أنعمت عليهم ومنهم من عكس وتُثَنّى فى الصلاة أو الانزال ان صحّ أنّها نزلت بمكّة حين فُرضت الصلاة وبالمدينة حين حُوّلت القبلة وقد صحّ أنّها مكية لقوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى وهو مكّىّ بالنصّ (بسم الله الرحمن الرحيم) من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قُرّاء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعى وخالفهم قرّاء المدينة والبصرة والشأم وفقهاؤها ومالك والاوزاعىّ ولم ينصّ أبو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشئ فظُنّ أنّها ليست من السورة عنده وسُئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفّتين كلام الله تعالى ولنا أحاديث كثيرة منها ما روى أبو هريرة رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات أُولاهنّ بسم الله الرحمن الرحيم وقول أمّ سلمة رضى الله عنها قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعدّ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آيةً ومن أجلهما اختلف فى أنّها آية برأسها أم بما بعدها

(قوله وهو مكى) أى نازل بمكة قبل الهجرة فلا يرد أنه يحتمل أن يكون نزوله بمكة حين الفتح قيل لم يلزم من ذلك كون الفاتحة مكية لان ورود الماضى بمعنى المستقبل كثير فى كلام الله تعالى كقوله انا أعطيناك الكوثر وأجيب بان ذلك ليس مناسبا لمقام النزول لانه تعالى بصدد الامتنان وبث النعم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يحسن الامتنان بالنعمة التى لم يعطها اياه وفيه نظر لان هذا الحكم يصح اذا لم يكن الاعطاء فى المستقبل محققا عند المخاطب فاما اذا تيقن المخاطب لمجرد وعده فهو حسن بل الجواب ان هذه الشبهة زائلة بالاحاديث الصحيحة المفيدة لكونها مستعملة بمعنى الماضى منها ما روى عن على رضى الله عنه انها نزلت بمكة أقول فيه نظر اذ محصل هذا الكلام ان الفاتحة مكية لان قوله تعالى ولقد آتيناك مكى وهو بمعنى الماضى لا المستقبل لان الاحاديث دلت على أنها نزلت بمكة فهذا يكفى فى الاستدلال ويكون التمسك بقوله آتيناك الآية لادخل له فيه بل الجواب أن الفعل الماضى يجب ان يحمل على حقيقته اذا لم يكن صارف وههنا لا يظهر صارف فوجب الحمل على الحقيقة (قوله ولم ينص فيه أبو حنيفة بشئ فظن) لما لم ينص بشئ ظن انه أبقاها على أصلها الذى هو عدم كونها من السورة لان الاصل فى كل حكم عدمه حتى يتبين ثبوته (قوله وسئل محمد بن الحسن عنها فقال) الظاهر انه سئل عن ان البسملة من السورة أولا لان الكلام فيه فيكون هذا الجواب غير مطابق للسؤال بحسب الظاهر اذ مطلوب السائل تعيين أحد الامرين المذكورين وعلى هذا فمقصوده عدم تقرر أحد الامرين عنده فصرح بما تقرر عنده من انها من القرآن

وارادته لم يتقرر أحد الامرين عندى وما تقرر فهو انها من القرآن وقد يقال يحتمل ان يكون السؤال عن ان البسملة من القرآن أم لا وحينئذ يكون الجواب مطابقا بلا اخفاء (قوله ومن أجلهما اختلف) يعنى ان الحديث الاول دال على ان البسملة آية مستقلة والحديث الثانى دال على انها جزء آية فمن وصل اليه الحديث الاول وتحقق عنده ذهب الى انها آية ومن تحقق عنده الحديث الثانى ذهب الى انها جزء آية واعلم ان مذهب الشافعى رضى الله عنه ان البسملة جزء من جميع السور ولم يذكره المصنف صريحا وذكره صاحب الكشاف قال وقراء مكة والكوفة وفقهاؤهما على انها آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه الشافعى وأصحابه لكن اطلاق القول بان مذهب قراء الكوفة انها جزء من كل سورة ليس بصحيح على الظاهر فان حمزة كوفى ومذهبه انها ليست جزأ من كل سورة وانما هى جزء من الفاتحة فقط وقال الرافعى فى الكبير البسملة آية من الفاتحة لما روى انه صلى الله عليه وسلم قرأ فاتحة الكتاب فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وعدها آية منها وروى انه قال اذا قرأتم فاتحة الكتاب فاقرؤا بسم الله الرحمن الرحيم فانها أم القرآن والسبع المثانى وان بسم الله الرحمن الرحيم آية منها واما حكم التسمية فى سائر السور سوى براءة فلأصحابنا فيه طريقان أحدهما ان فى كونها من القرآن فى أوائل السور قولين أصحهما انها من القرآن لانها مثبتة فى أوائلها بخط المصحف والطريقة الثانية وهى الاصح القطع بانها من القرآن بلا خلاف وانما الخلاف فى انها آية مستقلة منها أم هى مع صدر السورة آية فاحد القولين انها بعض الآية من سائر السور وأصحهما انها آية تامة كما فى الفاتحة فظهر بما ذكرنا ان المصنف قصر فى تقرير مذهب الشافعى من وجهين أحدهما انه لم يلتفت الى كونها آية من سائر السور والثانى انه لم يبين ان البسملة آية أو بعضها ومذهبه انها آية مستقلة من الفاتحة ومن غيرها على الاصح (قوله والاجماع الخ) اعترض عليه بانه أثبت فى المصاحف أسماء السور وأعداد الآى وأجيب بان من فعل ذلك فقد ميزه وأثبته بلون آخر أقول هذا الجواب لا يخلو عن ضعف والاولى ان يقال المراد بما بين الدفتين ما كان بين الدفتين فى زمان جمع القرآن وابتداء كتبه فى المصاحف وما يقرب من ذلك الزمان والظاهر ان مبالغتهم فى تجريد القرآن انه لم يكن فيه أسماء السور وأعداد الآى (٩) وههنا كلام وهو ان مذهب الشافعى ان

بعدها والاجماع على أنّ ما بين الدفّتين كلام الله سبحانه وتعالى والوِفاق على اثباتها فى المصاحف مع المبالغة فى تجريد القرآن حتى لم تكتب آمين والباء متعلّقة بمحذوفٍ تقديرُه بسم الله أَقرأُ

البسملة آية من الفاتحة ومن سائر السور كما ذكره صاحب الكشاف

وجعل الاجماع المذكور دليلا عليه فيه بحث ذكره المعلقون عليه وهو ان كون البسملة من القرآن لا يدل على كونها آية من السورة اذ يجوز ان تكون آية مستقلة أو بعض آية من السور وأجيب عن الاول بان القرآن مفصل الى السور والسور الى الآيات فلو كانت البسملة جزأ من القرآن لكانت جزأ من السور بقى الاحتمال الثانى وهو ان تكون بعض آية من السور وذكر فى حاشية الكشاف انه نقل عن بعض الناس ولم يلتفت اليه صاحب الكشاف ولم ينقل ذلك الخلاف انما نقل الخلاف فى كون البسملة من القرآن أقول لم يبين السبب فى عدم الالتفات اليه ولقائل ان يقول بعض الدلائل يدل على كونها من السور ومنه الحديثان المذكوران وواحد منها يدل على انها آية والآخر على انها بعض آية وبعضها على انها من القرآن فلم اعتبر الخلاف فى كونها من القرآن ولم يعتبر الخلاف فى كونها آية تامة أو بعض آية والحال ان احتمال كون البسملة ليست من القرآن أبعد من ان تكون من القرآن وبعض آية من السور ولما ذكرنا ويمكن ان يقال لم يلتفت صاحب الكشاف الى هذا الاحتمال لعدم الاعتداد بمن هذا مذهبه واجماع من يعتد بهم على خلافه فتأمل والمصنف تبع الكشاف فورد عليه ما ورد على الكشاف من ان الاجماع المذكور يفيد كونها من القرآن ولا يفيد كونها من السور بقى ههنا اشكال وهو ان حديث أم سلمة وهو أنه صلى الله عليه وسلم قرأ فاتحة الكتاب وعد بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية يدل على أن البسملة بعض آية واعلم أنه قد روت أم سلمة أيضا أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم فى أول الفاتحة فى الصلاة وعدها آية قال الشيخ تقى الدين السبكى فى شرح المنهاج هذا صحيح رواه ابن خزيمة فى صحيحه ويمكن أن يؤول حديث أم سلمة المذكور فى الكتاب بان المراد من الآية الكثيرة لا الواحدة كما قال صاحب الكشاف تقول فلان أدرك ثمرة بستانه ونظيره قولهم كلمة الجويدرة لقصيدته قال العلامة التفتازانى يعنى أن الثمرة التى بمعنى الكثرة لا الواحد وكلمة الجويدره قصيدته وكل قصيدة مركبة من كلمات فان قلت كيف يدعى الاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله تعالى والحال ان قدماء الحنفية على أن البسملة خارجة عن القرآن قلت المراد من هذا الاجماع اجماع السلف السابق على هذا الاختلاف ولما اطلع المتأخرون منهم على أن الدلائل دالة على خلاف مذهب القدماء جزموا بانها من

القرآن (قوله لان الذى يتلوه مقروء) ومراده أنه اذا كان مايتلوه مقروأ فالقراءة مما يتلوه أيضا قال الشريف العلامة يتلو التسمية فيما نحن فيه شيا آن أحدهما من جنسها او يتلو ذكره ذكرها وهو المقروء والثانى من غير جنسها او يتلو وجوده ذكرها وهو القراءة وتلو كل واحد منهما يستلزم تلو الآخر فصرح أى صاحب الكشاف بالاول ليفهم الثانى مع المحافظة على التجانس وأقول لما كان ظهور تلو القراءة بتلو المقروء أصرح بما هو أظهر (قوله وكذلك يضمر كل فاعل مايجعل التسمية مبدأ له) كذا فى الكشاف وقال المحققان فى حواشيهما عليه المراد من هذا الكلام أن الفاعل يضمر لفظ مايجعل التسمية مبدأ له أقول فيه بحث اذ لقائل أن يقول لانسلم أن كل فاعل يضمر اللفظ المذكور بل يضمر المعنى فالجواب أن يقال ان عادة النفس أن تلاحظ المعنى فى ضمن اللفظ قال الشريف العلامة فى حاشية الشمسية ان النفس تعودت ملاحظة المعانى من الالفاظ بحيث اذا أرادت أن تتعقل المعانى وتلاحظها تتخيل الالفاظ وتنتقل منها الى المعانى ولو أرادت تعقل المعانى صرفة صعب عليها ذلك صعوبة تامة كما يشهد به الرجوع الى الوجدان وقال فى حاشية المطالع كان المفكر فى المعانى يناجى نفسه ولو أراد تجريد المعانى عن الالفاظ لاشكل عليه ذلك (قوله لعدم مايطابقه و يدل عليه) فيه نظر لانه اذا ابتدأ بالقراءة كان الحال وهو ابتداء القراءة دالا على ابدأ ولعله أراد أنه ليس فى اللفظ مايدل عليه بخلاف اقرأ فان المقروء الذى يتلو التسمية يدل عليه وأما ابدأ فيدل عليه الحال فتأمل و يحتمل أن يراد بقوله لعدم مايطابقه أنه لا يوجد مايطابقه فى القرآن بخلاف اقرأ فانه وجد مايطابقه فيه وهو قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذى خلق قال صاحب الحواشى فان قلت الحديث المشهور المستدعى للابتداء بالبسملة و وقوعها فى الابتداء قرينة ظاهرة على تقدير ابدأ قلت لا يصلح شئ منهما لذلك اما الحديث فلانه يستدعى تقديم البسملة على الامر ذى البال والتلفظ بها فى ابتداء ذلك الامر لا يستدعى أن يتعلق بابتدئ أو بفعل آخر وأما الوقوع فى الابتداء فلأن الوقوع فى موضع الابتداء لو كفى قرينة على تقدير ابتدى لكفى الوقوع فى النهاية قرينة على تقدير الانتهاء والوقوع فى الوسط قرينة على تقدير التوسط وليس كذلك أقول فيه بحث اما أوّلا فلأن محصل السؤال أن الحديث لما دل على وقوع البسملة فى الابتداء يصح أن يجعل هذا قرينة على تقدير (١٠) ابدأ ولم يدع أنه يستلزم تقديره و يستدعيه واما ثانيا فلأنا اذا سلمنا أنه يلزم من

لانّ الذى يتلوه مقروء وكذلك يضمر كلُّ فاعل مايجْعل التسميةَ مبدأً له وذلك أولَى من أن يضمر أبْدأُ لعدم مايطابقه و يدلّ عليه أو ابتدائى لزيادة اضمارٍ فيه وتقديمُ المعمول ههنا أوقعُ كما فى

كون الوقوع فى الابتداء قرينة لتقدير ابدأ أن يكون الوقوع فى الوسط والانتهاء قرينة على تقديرهما نقول عدم الجواز ممنوع والجواب عن السؤال ان ماذكر لايدل على خلاف مدعى المصنف وهو أولوية تقدير اقرأ (قوله لزيادة اضمار فيه) لحذف المضاف والمضاف اليه والاولى أن يقال لان المراد بابتدائى ابتدائى للقراءة كائن أو ملتبس باسم الله فيلزم تقدير كلمات متعددة وفى كلامه ردّ لما ذهب اليه بعض النحاة من أن تقدير الابتداء أولى فيقال باسم الله ابتدئ القراءة واستشهد على ذلك بوجهين الاوّل أن الابتداء أعم من خصوصيات تلك الاقوال فهو بالتقدير أولى ألا يرى أنهم يقدرون متعلق الظرف المستقر فعلا عاما كالحصول والكون الثانى أن فعل الابتداء مستقل بما قصد بالتسمية من وقوعها مبتدأ بها فتقديره أوقع فى المعنى قال ولا يرد علينا اقرأ باسم ربك لان الاهم هناك فعل القراءة فلذلك صرح بها وقدمت للابتداء بالاسم وأجيب عنه بان تقديم الخصوصيات أولى بتأدية المراد ولانك اذا قدرت اقرأ دل على تلبس القراءة كلها بالتسمية على وجه التبرك والاستعانة وان قدرت ابتدئ القراءة أفاد تلبس ابتدائها بها وتقدير الظرف المستقر بالمتعلق العام انما يكون فيما لم يكن قرينة دالة على الخصوصيات و بان افادة الابتداء بالتسمية حصلت بمجرد وقوعها مبتدأ بها ولا حاجة الى تقدير الابتداء أقول هذا المقام يناسب تقييد الابتداء بالقراءة فهكذا كل مقام يناسب تقييده بشئ خاص واذا قيد بها انعكس الامر أى صار المقدر خاصا لان مطلق القراءة أعم من ابتداء القراءة وفيه نظر فتأمل قال صاحب الحواشى فى تقدير ابتدئ نظر لانه مثلا اذا قال المسافر باسم الله فلو كان تقديره باسم الله ابتدئ السفر كان هذا اخبارا عن ابتداء السفر به لا سفره ولا ابتداء سفره و يلزم من تقديم البسملة على ابتدئ المقدر وقوعها فى ابتداء الاخبار المذكور ومن تعلقها به تلبس الاخبار المذكور باسم الله كما اذا صرح بابتدئ فقيل باسم الله ابتدئ ولا يلزم من تقديمها عليه وقوعها فى ابتداء السفر ولا من تعلقها به تلبس السفر باسم الله اذ من الجائز أن يقع اسم الله فى ابتداء الاخبار عن السفر وتلبس الاخبار باسمه و يقع السفر باسم غيره ولو كان تقديره باسم الله أسافر كان هذا اخبارا عن سفره لا سفرا به و يلزم من تقديم البسملة عليه وقوعها فى ابتداء الاخبار المذكور لا السفر ومن تعلقها به تلبس الاخبار بها لا تلبس السفر وكلا الوجهين غير مطابق لما قصد المسافر بتقديم البسملة على السفر والوجه المطابق للمقصود وان لم ينقل عن النحاة أن يقال البسملة متعلقة

بالسير أوما فى معناه وهو وان لم يكن مذكورا هناك ولا مقدرا فى الكلام لكن لما وقع هناك مايكون عبارة عنه ومتحدا معه
وهو ذهاب المسافر فكأنه مذكور هناك وتعلق به الجار نظرا الى هذا أقول اذا قال المسافر حين شروعه فى السفر بسم الله أسافر كان
معناه افعل السفر ملتبسا ذلك السفر باسم الله فيكون السفر ملتبسا باسم الله فتأمل ثم ان قوله البسملة متعلقة بالسير أوما فى معناه الى
آخره ان أراد أنها متعلقة بلفظ السير فلا وجه لقوله لكن لما وقع هناك مايكون عبارة عنه ومتحدا معه وهو ذهاب المسافر لان ذهاب
المسافر معنى لا لفظ فلا يكون متحدا مع السير الذى هو اللفظ وان أراد بالسير معناه كان قوله لكن لما وقع الى آخره مستدركا
(قوله أدل على الاختصاص وأدخل فى التعظيم) قال صاحب الحواشى فان قلت انما يستقيم قوله أدل على الاختصاص وأدخل فى
التعظيم وأوفق للوجود اذا كان للكلام على تقدير تأخر المعمول دلالة على الاختصاص ودخل فى التعظيم وموافقة للوجود فما
وجهه قلت نعم أما الدلالة على الاختصاص فمن باء الآلة والمصاحبة فان للفعل اختصاصا بآلته ومصاحبة وأما الدخل فى التعظيم فمن التبرك به
وان أخر عن الفعل وأما الموافقة للوجود فلان المعمول حقيق بالتأخير عن عامله أقول فيه نظر اما أولا فلان الاختصاص المذكور فى
الكتاب عبارة عن القصر كما قال فى الكشاف انهم كانوا يبدؤن باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى فوجب أن يقصد
الموحد معنى اختصاص اسم الله عز وجل بالابتداء وذلك بتقديمه وتأخير الفعل كما فعل فى اياك نعبد وأما اختصاص الفعل بالآلة
والمصاحبة فليس لمعنى القصر بل لنوع من التعلق ويمكن أن يقال مراد المصنف أن تقديم المعمول أقوى فى الدلالة على الاختصاص
بمعنى التعلق لانه دال على الحصر وهو موجب لقوة تعلق المقدر وهو القراءة باسم الله وعلى هذا ظهر وجه كلام صاحب الحواشى وأما
ثانيا فلان تفسير الانسبية للوجود بما ذكر ليس كما ينبغى فالوجه أن يقال ان ذاته تعالى مقدم فى الوجود على جميع الاشياء واذا قدر
الفعل مقدما كان موافقا بوجه للوجود لتقدم اسم الله على ما شرع فيه بعد البسملة من القراءة وغيرها واذا كان

قوله بسم الله مجراها وقوله اياك نعبد لانه أهم وأدل على الاختصاص وأدخل فى التعظيم
واوفق للوجود فان اسمه سبحانه وتعالى مقدم على القراءة كيف لا وقد جعل آلة لها من حيث
ان الفعل لا يتم ولا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه الصلاة والسلام كل
أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرأ

الفعل مؤخرا فى التقدير كان أوفق للوجود لتقدم اسم الله على لفظ الفعل أيضا (قوله فان اسمه تعالى مقدم على القراءة) يعنى
انما كان تقديم المعمول أوفق لان اسمه تعالى مقدم على القراءة على كل حال من التقديم على العامل والتأخير عنه لكن على الثانى
أوفق للوجود كما بيناه وهو واجب التقديم اذا كانت القراءة باسم الله أى بالاستعانة به لانه جعل آلة لها من حيث ان الفعل لا يتم ولا يعتد
به شرعا ما لم يصدر به والظاهر كمال الاعتداد لان القارئ اذا لم يبدأ باسم الله لم يسقط ثواب قراءته مطلقا فان قيل قد ورد فى سنن أبى داود أن
كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع فلزم أن يكون كل فعل مبتدأ بهما معا ولزم تقدم كل من التسمية والحمد على الآخر قلنا قد صرح
بعض شراح البخارى بان فى اسناد هذا الحديث مقالا لا يصلح للحجية وقد وقع أن كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملوك فى القضايا
مفتتحة بالتسمية دون الحمد وهذا يشعر بان لفظ الحمد انما يحتاج اليه فى الخطب دون الرسائل والوثائق اه فلا يحتاج فى مطلق الافعال الى
الابتداء بالحمد ثم انه لا يستلزم المحال المذكور لان المراد من الابتداء بالتسمية الابتداء الحقيقى ومن الابتداء بالحمد الاضافى ثم انه يمكن أن
يكون المراد من الابتداء بالحمد فى الحديث ليس التلفظ بالحمد بل المراد الثناء بالجميل وهو حاصل من اللفظ بالبسملة فالابتداء بالبسملة
والحمد حاصل من بسم الله الرحمن الرحيم (قوله كل أمر ذى بال) البال الحال والشان والتنكير للتعظيم فلذا فسر بالامر الشريف المهتم
به واعلم أنهم فهموا من تخصيص الامر بذى البال أنه لا يلزم فى ابتداء الامر الحقير التسمية لان الامر الشريف ينبغى حفظه عن
صيرورته أبتر وأما الحقير فليس كذلك اذ لا اهتمام ولا اعتداد بشأنه (قوله وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله) أقول هذا
وقوله كيف وقد جعل آلة لها يدل على أن مذهب المصنف أن الباء للاستعانة ففى كلامه اشعار بان كون الباء للاستعانة أقوى من
كونها للمصاحبة وهذا خلاف ما فى الكشاف فانه صرح بان كون الباء للمصاحبة والملابسة أعرب وأحسن قال الشريف
العلامة اما كونه أعرب أى أدخل فى لغة العرب وأفصح فلان باء المصاحبة والملابسة أكثر فى الاستعمال من باء الاستعانة لاسيما فى
المعانى وما يجرى مجراها من الاقوال واما انه أحسن أى أوفق بمقتضى المقام فلأن التبرك باسم الله تأدب معه وتعظيم له بخلاف جعله
آلة ولان الباء اذا حملت على المصاحبة كانت أدل على ملابسة جميع أجزاء الفعل أقول توضيحه انه اذا لم يصاحب معنى جميع
أجزاء الفعل لا يقال انه مصاحب الفعل بل يقال انه مصاحب بعض أجزائه واما اذا استعين فى تحصيل جزء من أجزاء الفعل بشئ

صدق انه يستعان فى تحصيل ذلك الفعل بذلك الشئ اذ لولم يكن ذلك الشئ لم يكن الجزء واذا لم يكن الجزء لم يكن الكل ولك ان تقول ان كونها للاستعانة دال على ان الفعل بدونه أى بدون اسم الله كلافعل فهو أولى من هذه الحقيقة ثم قال ولان التبرك باسم الله معنى ظاهر يفهمه كل أحد ممن يبتدئ به والتأويل المذكور فى كونه آلة لايهتدى اليه الابنظر دقيق ولان ابتداء المشركين باسماء آلهتهم كان على وجه التبرك بها ولان كون اسم الله آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع بالآخرة الى معنى التبرك واعترض عليه صاحب الحواشى بان ماجعله سببا الترجيح حمل الباء على المصاحبة من قوله لان التبرك باسم الله تأدب معه الخ وقوله لان ابتداء المشركين وقوله لان التبرك باسم الله معنى ظاهر الخ انما يصلح اسبيبة هذا لو كان التبرك معنى باء المصاحبة أولازما لمعناها وهو ممنوع اذ معناها المصاحبة والملابسة كما حقق فى موضعه وأشار اليه المحشى ههنا بقوله باء المصاحبة والملابسة أكثر ثم قال فان قلت قول المصنف الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله يدل على اعتبار التبرك فى معناها قلت مقصوده كما نقلنا عن الحواشى الشريفية ان التلبس ههنا على وجه التبرك أقول لقائل ان يقول قول الشريف العلامة التلبس على وجه التبرك وكذا قوله الباء للمصاحبة والملابسة لايدل على خروج التبرك عن معنى باء المصاحبة وعدم اعتباره فيه مطلقا وقول المعترض انما يصلح اسببية هذا الخ اذ لايلزم مما ذكر الشريف العلامة ان يكون التبرك معنى باء المصاحبة مطلقا أولازما له فتكون المصاحبة القدر المشترك بين المعانى المذكورة لم لايجوز أن يكون أحد معانى باء المصاحبة الملابسة على وجه التبرك ويكون المراد من قولهم الباء للمصاحبة والملابسة انها موضوعة لكل نوع من المصاحبة فيكون أحد معانيها المصاحبة على وجه التبرك فيكون من قبيل الوضع العام للمعنى الخاص وليس المراد انها موضوعة لهذا المعنى الكلى الذى هو المصاحبة كما ان من موضوعة للابتداء لكن لا للابتداء المطلق بل هى موضوعة لكل ابتداء خاص على ماحققه الشريف العلامة فى مواضع عديدة ثم ان فى كلام الشريف العلامة نظرا لانه ان أراد بقوله الاستعانة راجعة الى معنى التبرك انها عينه فهذا يفيد رجحان الاستعانة على المصاحبة لانه رجح المصاحبة لاشتمالها على معنى التبرك وما هو عين التبرك أولى مما اشتمل عليه وان أراد اشتمالها عليه فلايناسب جعله دليلا على رجحان المصاحبة

> وهذا ومابعده (الى آخر السورة) مقول على ألسنة العباد ليعلموا كيف يُتبرّك باسمه ويحمد على نعمه ويسئل من فضله وانّما كُسرت ومِنْ حقّ الحروف المفردة أن تفتحُ لاختصاصها

ثم ان هذا الوجه مخالف للوجه الاول لان الوجه الاول يشتمل على ان الاستعانة لاتفيد التأدب والتعظيم وهذا الوجه يدل على دلالتها عليه فان قيل لعل مراده من الكلام الاول ان كونها للاستعانة لايقتضى التبرك اذ قد يستعان بما ليس فيه تبرك ومقصوده من الكلام الثانى ان جعلها آلة دال على ان معنى باء الاستعانة راجع الى معنى التبرك بقرينة المقام فلا مخالفة بين الكلامين قلنا فلا يدل الدليل الأول على ترجيح المصاحبة لان المصاحبة أيضا لاتستلزم التبرك مطلقا بل بقرينة المقام كالاستعانة (قوله وهذا ومابعده مقول على ألسنة العباد) فان قلت كون البسملة مقولة على ألسنة العباد ظاهر اذ لايتبرك الله تعالى باسمه ولايستعين به واما جعل الحمد لله كذلك فما الباعث عليه قلت لما كان ماتقدم على الحمد وماتأخر منه وهو قوله اياك نعبد الى آخر السورة مقولا على ألسنة العباد فالملائم ان يكون الحمد أيضا كذلك (قوله كيف يتبرك باسمه) قال الشريف العلامة بمعنى كيف يتبركون باى عبارة يتبركون فلايرد ان ماذكره تعليم التبرك باسمه لاتعليم كيفية التبرك قال صاحب الحواشى فيه بحث اذ لاخفاء فى ان ماذكره مشتمل على التبرك باسمه تعالى على وجه معين وكيفية مخصوصة وبهذا الاعتبار يصح ان يقع جوابا للسؤال عن كيفية التبرك فلا احتياج الى اعتبار العبادة وصرف الكلام الى السؤال عنها أقول مراد العلامة ان المقصود من كيفية التبرك ههنا كيفية التبرك بالعبارة وهى حاصلة لا كيفية التبرك مطلقا سواء كان بالعبارة أوغيرها فلايرد الاعتراض بان ماذكره تعليم للتبرك (قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح) قال العلامة التفتازانى الاصل فى البناء سيما فى بناء الحروف هو السكون لخفته ولكونه عدما والعدم هو الاصل فى الحادث ولما تعذر ذلك فى حروف المعانى المبنية على حرف واحد لرفضهم الابتداء بالساكن كان من حقها ان تبنى على الفتحة لكونها أخت السكون فى الخفة وان كانت الاخت باعتبار المخرج هى الكسرة أقول ان أراد بقوله لكونه عدما ان ماهية السكون العدم لزم عنه ان لا يكون له مخرج فكيف يكون أخت الكسرة باعتبار المخرج وان أراد انه متصف بالعدم أى بانه عدم الحركة فالحركة أيضا متصفة بالعدم أى بانها عدم السكون وقد يقال فى الجواب ان المراد من قوله وان كانت الاخت ان أخت الفتحة باعتبار المخرج الكسرة وقال الشريف العلامة أصل الاعراب ان يكون وجوديا لكونه أثر العامل وعلما للمعانى فاصل مايقابله ان يكون عدميا وقد امتنع البناء على

السكون في حروف المعاني التي جاءت على حرف واحد لانها من حيث انها كلم برأسها مظنة لوقوعها في ابتداء الكلام وقد رفضوا
الابتداء بالساكن فحقها ان تبنى على الفتحة التي هي أخت السكون في الخفة وان كانت الكسرة اختاله في المخرج أقول لا نسلم ان أصل
مايقابل الوجودي ان يكون عدميا فان التقابل كما يكون بين الوجودي والعدمي كذلك يكون بين الوجوديين كالتضاد فدعوى
كون التقابل أصلا في الاول دون الثاني محتاج الى البيان ثم ان ماذكرنا من النظر سابقا يرد عليه فتأمل (قوله لاختصاصها بلزوم
الحرفية والجر) أي لزوم الحرفية والجر مختص بالباء أي لا يكون صفة لغيرها من الحروف المفردة كما قال ابن الحاجب واختص بواو أي
ولا يدخل على غير المندوب وفي الكشاف انه كسر الباء لكونها لازمة للحرفية والجر قال العلامة التفتازاني معناه ان الباء ملاصقة
لهما غير منفكة عنهما على ماهو معنى اللزوم في اصطلاح الحكمة أقول اذا حمل اللزوم في كلامه على اصطلاح الحكمة لزم ان يكون
كل حرف جار باء فانهم اذا قالوا الكتابة لازمة للانسان يريدون به انه كلما وجد الانسان وجدت الكتابة لكن اللازم المذكور فاسد
كما لا يخفى والاولى كما قال الشريف العلامة حمل اللزوم في كلامه على ماهو المعتبر عند أهل اللغة فانهم يقولون فلان يلازم بيته أي لا يخرج
عنه فيكون معنى كلامه ان الباء لا ينتقل عن صفة الحرفية والجر الى غيرهما ثم قال اما مناسبة الحرفية للكسر فلاقتضائها السكون
الذي هو عدم الحركة وكون الكسر بمنزلة العدم لقلته حيث لم يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف واما الجر فلموافقة حركة الباء أثرها
قيل المراد أن المجموع علة لكسر الباء فورد النقض بواو القسم وتائه وأجيب عنه بان عملهما بنيابة الباء فكان الجر ليس أثرا لهما فان
قيل اعتبار لزوم الحرفية للاحتراز عن كاف التشبيه مستدرك مع انهم ذكروا ذلك للاحتراز عنها لان الكاف اذا كانت اسما لا تعمل
الجر في المضاف اليه بل العامل الحرف المقدر على ماذكر في المفصل قلت احترز عنها على مذهب من جعل المضاف عاملا أقول يستفاد
منه أنه يكفي في كسر الباء كونها لازمة الجر وفاقا ولا يحتاج الى لزوم الحرفية ولا يرد النقض بواو القسم وتائه لما

لاختصاصها بلزوم الحرفيّة والجرّ كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلةً على المُظْهَر للفصل
بينهما و بين لام الابتداء والاسم عند أصحابنا البصريّين من الاسماء التي حُذفت أعجازها لكثرة
الاستعمال و بُنيت أوائلها على السكون وأُدخِل عليها مبتدأً بها همزة الوصل لانّ مِنْ دأبهم أن
يبتدؤا بالمتحرّك و يقفوا على الساكن و يشهد له تصريفه على أسْماء وأَسامِي وسُمَيّ وسَمَّيْت ومجيء
سُمىً كهُدًى لغةً فيه قال

ذكر ولا بالكاف لانها
ليست بلازمة الجر وفاقا
كما مر والاولى ان يقال في
تعليل كسر الباء انها بحسب
الصورة مستلزمة للجر
بخلاف كاف التشبيه فان

تفصلة

صورتها لا تستلزم الجر كما في كاف الخطاب وحاصله ان الباء بأي معنى كانت لازمت الجر بخلاف الكاف وكذا واو القسم وتاؤه لانهما
بصورتهما لا يستلزمان الجر لاشتراكهما في الصورة مع واو العطف وتاء التأنيث (قوله لكثرة الاستعمال) الى قوله مبتدأ بها همزة
الوصل فان قيل اذا كان حذف الآخر للتخفيف فلا وجه لتسكين الاول وادخال الهمزة عليها اذ هو موجب للثقل قلنا هو يستلزم
التخفيف غالبا لسقوط الهمزة في الدرج (قوله لان دأبهم ان يبتدؤا بالمتحرك) فيه اشعار بانه يمكن الابتداء بالساكن لكنهم
استكرهوه (قوله و يقفوا على الساكن) قال بعضهم لانه ضد الابتداء فجعل علامته ضد علامة الابتداء قال صاحب الحواشي وجه
دأبهم بالوقف على الساكن ان تحرك آخر الكلمة مناف لما يدل و يشعر به الوقف فكان بينهما تناف وذلك لان الوقف على كلمة يدل
و يشعر بالتوقف عليها وعدم التجاوز عنها والتلفظ بالحركة بعد التلفظ بالحرف المتحرك بها لان الحركة بعض الحرف المصوت واذا
زيد عليه البعض الآخر حتى يتم الحرف المصوت كان تمامه بعد الحرف السابق عليه بالضرورة فيكون جزؤه الذي هو الحركة بعده أيضا
أقول لا نسلم ان التلفظ بالحركة بعد التلفظ بالحرف وماذكره لا يدل عليه لم لا يجوز ان يكون جزء من الحرف المصوت وهو الحركة مع
الحرف المقدم والبعض الآخر منه بعد الحرف المذكور فيكون تمام الحرف المصوت بعد الحرف المقدم و توضيحه ان الحرف الحاصل من
اشباع الحركة انما يحصل بالتدريج لا دفعة فانه من قبيل الامر الغير القار الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود فحصول جزئه الاول الذي
هو الحركة مقدم بالزمان على حصول الكل الذي لا يحصل الا وقد حصل سائر الاجزاء على التدريج ثم ان قوله الوقف على كلمة يدل الخ ان
أراد به ان معنى الوقف في اصطلاحهم ذلك فلا يلائم قوله يدل و يشعر بالتوقف عليها بل حق العبارة ان يقال الوقف عندهم التوقف على
الكلمة وعدم التجاوز عنها وان أراد غير ذلك فهو أمر خفي يحتاج الى ان يبين أولا ثم يتكلم فيه قال الامام الرازي الحرف الصامت سابق
على الحركة بوجهين الاول ان الصامت آني والحركة زمانية والآن مقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو أول زمان وجود الشيء
كان سابقا على ما يحدث فيه واعترض عليه في شرح المواقف بانه جاز أن يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة

لابد لنفيه من دليل أقول لا نسلم ان الحركة التى هى الفتح والضم والكسر زمانية وانما الحركة الزمانية هى التى تعرض للاجسام مثل الحركة المكانية قال الثانى ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان التكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غنى عن المسبوق والثانى باطل لانا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه العلامة فى شرح المواقف بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق أحدهما الآخر بل يوجدان معا أقول الاستغناء عدم توقف الحركة فى الوجود على الحرف وما ذكره فى بطلان الثانى لا يدل عليه فان المتضايفين مثلا لا يتوقف أحدهما على الآخر مع انه لا يمكن وجود أحدهما بدون الآخر ولعله أراد بالاستغناء وجود الحركة من غير وجود الحرف معه فتأمل (قوله والقلب بعيد غير مطرد) جواب دخل مقدر وهو ان لقائل ان يقول ان هذه تصاريف الوسم بعد نقل الواو وقلبها عن موضعها الى الآخر فاجاب بان هذا بعيد غير مطرد أى لا يجىء فى نظائره (قوله لانه رفعة للمسمى) يعنى انما يقال للفظ الذى يوضع لشئ الاسم الذى هو فى الاصل يدل على الرفعة لانه أى اللفظ المذكور رفعة للمسمى فان ما لا اسم له لا يعبأ بشأنه ولذا قيل فلان لا اسم له ويراد انه لا اعتداد بشأنه ولا يلتفت اليه (قوله ليقل اعلاله) يعنى انما قلنا أصله الوسم لا السمو اذ لو قلنا أصله السمو لزم كثرة الاعلال لان فيه اعلاله بحذف الواو وتسكين الحرف وتعويض الهمزة عنها بخلاف ما لو كان الاسم أصله الوسم ومن هذا يظهر ان قوله أو من السمة ليس على ما ينبغى بل الوجه ان يقال أو من الوسم ولذا قال العلامة التفتازانى وغيره ان الاسم عند الكوفيين مشتق من الوسم (قوله والاسم مقحم) اعلم ان كون

الكلمة فى القرآن أو الحديث أو غيره من الكلام الفصيح زائدة لا يقصد به انه لا فائدة لها أصلا اذ هو عبث بل معناه انه لا يختل المعنى بحذفها وفائدتها قد تكون معنوية وقد تكون لفظية وقد يجتمعان والفائدة المعنوية كالتأكيد واللفظية كتزيين اللفظ وحفظ الوزن وفائدة اقحام الاسم فى قوله تعالى سبح اسم ربك ان يشعر بالمبالغة فى تسبيحه تعالى فانه اذا وجب تسبيح اسمه وهو المفهوم من ظاهر الكلام وان لم يكن مقصودا بالذات على تقدير كونه مقحما فتسبيح الذات المقدسة أولى واما الزيادة فى الشعر المذكور ففائدتها ظاهرة (قوله وان أريد به الصفة كما هو رأى الشيخ) فيه نظر اذ يلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره اذ الصفة هى الامر الخارج عن الذات فاذا انقسمت الصفة الى نفس المسمى والى غيره لزم انقسام الخارج عن المسمى الى نفس المسمى والى غيره وبطلانه ظاهر قال الشريف العلامة فى شرح المواقف قال الآمدى ذهب الشيخ أبو الحسن الاشعرى وعامة الصحابة الى ان من الصفات ما هى عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهى كل صفة أمكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال انه عين ولا غير وهى ما يمتنع انفكاكه بوجه كالعلم والقدرة وغير ذلك من صفات الله تعالى بناء على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه أقول فيه النظر المذكور اللهم الا ان يقال المراد من صفة الشئ ما هو صفة ظاهرا أو حقيقة فالاول كالوجود فانه صفة بحسب الظاهر وعين الموصوف فى الحقيقة عند الشيخ الاشعرى أو يقال ما يمكن ان يشتق من لفظه أمر يحمل على ذلك الشئ أو يقال المراد من الصفة مدلول اللفظ الذى يحمل عليه بتصرف فيه كما يدل عليه ما سبق مع ما نقل صاحب الحواشى عن شرح المواقف انه قد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل انه ليس النزاع فى لفظ فرس انه هل هو الحيوان المخصوص أو غيره بل فى مدلول الاسم أهو الذات من حيث هى أم باعتبار أمر آخر صادق عليه عارض له فلذلك قال الشيخ قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله فانه علم للذات من غير اعتبار أمر فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولا شك انهما غيره وقد لا يكون لا هو ولا غيره قال صاحب الحواشى فيه بحث

والله أسماك سُمًى مباركا * آثرك الله به إيثاركا

والقَلْبُ بعيدٌ غيرُ مطّردٍ واشتقاقه من السموّ لانّه رفعة للمسمَّى وشعار له ومن السِمة عند الكوفيّين واصله وِسْم حذفت الواو وعوّضت عنها همزة الوصل ليَقِلّ إعلاله ورُدّ بانّ الهمزة لم تُعْهَد داخلةً على ما حُذف صدره فى كلامهم ومن لغاته سِمٌ وسُمٌ قال * بسم الذى فى كلّ سورة سِمُهْ * والاسم ان أريد به اللفظ فغير المسمى لانه يتألف من أصوات متقطعة غير قارة ويختلف باختلاف الامم والاعصار ويتعدد تارة ويتحد أخرى والمسمى لا يكون كذلك وان أريد به ذات الشئ فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب أو الاسم فيه مقحم كما فى قول الشاعر * الى الحول ثم اسم السلام عليكما * وان أريد به الصفة كما هو رأى الشيخ أبى الحسن الاشعرى انقسم انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى

والى

اذماذكره الشيخ من ان الاسم قديكون عين المسمى وقديكون غيره لايتفرع على مافرعه عليه من ان مدلول الاسم هو الذات من حيث هى هى أم باعتبار أمر صادق عليه اذلوكان الذات باعتبار أمر صادق عليه مدلول الاسم لكان لامحالة بهذا الاعتبار مسماه فيكون الاسم عين المسمى ومانقل عن الشيخ من ان اسم الله علم للذات من غير اعتبار معنى فيه ممنوع اذقد اعتبر فيه المعبود بالحق أو الاتصاف بجميع الصفات الكمالية كما مر كيف لاوذاته من حيث هى هى غير معقول لنا كما لايخفى ولوكان بهذا الوجه معنى لفظ الله لم يكن الله معلوما لنا هذا حاصله أقول فيه نظر اما الأول فلان ماذكر من عدم التفرع ممنوع فان صاحب المواقف أشار الى ان المراد من المسمى نفس الذات لامعنى اللفظ وكذا بين الخلاف الواقع فى ان الاسم هل هو نفس المسمى أوغيره بانه فى الحقيقة خلاف فى ان مدلول الاسم أهو الذات من حيث هى هى أم باعتبار أمر صادق عليه وعلى هذا ظهر التفريع المذكور بان يقال قديكون مدلول الاسم عين المسمى أى الذات من حيث هى وقديكون غير نفس الذات كالخالق فان معناه ليس نفس ذات الخالق بل اعتبر فيه شئ آخر هو النسبة الى غيره كماذكر وليس المراد من المسمى معنى اللفظ وماوضع له حتى يكون معنى الخالق نفس المسمى واما ثانيا فلانا لانسلم استحالة كون ماوضع له لفظ الله تعالى غير معلوم لنا بذاته بل يكون معلوما بوجه وسيجىء هذا قريبا (قوله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه) قال صاحب الحواشى وفى الحواشى الشريفية فائدة لفظ الذكر فى قوله بذكر اسم الله التصريح بالمراد فان تصدير الفعل باسم الله انما يكون بذكره ويقع على وجهين أحدهما ان يذكر اسم خاص من أسمائه تعالى كلفظ الله مثلا والثانى ان يذكر لفظ دال على اسمه كما فى التسمية فان لفظ اسم مضاف الى الله تعالى يراد به اسمه تعالى فقد ذكر ههنا اسمه لابخصوصه بل بلفظ دال عليه مطلقا فيستفاد ان التبرك والاستعانة بجميع أسمائه واما كلمة الباء فهى وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ للفعل فهى من تتمة ذكره على الوجه المطلوب فبطل ماتوهم من ان الابتداء بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء ولفظ اسم ليس شئ منهما اسماله فان قلت مافائدة لفظ الاسم وهلا قيل بالله الرحمن الرحيم قلت فائدته ماأشرنا (١٥) اليه من تعميم التبرك باسمائه أقول فيه بحث لان ماذكره يتم بامرين أحدهما ان يكون بسم الله الرحمن الرحيم دالا على الاستعانة أو التبرك

> والى ماهو غيره والى ماليس هو ولاغيره وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه أو للفرق بين اليمين والتيمن ولم تكتب الالف على ماهو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطولت الباء عوضا عنها والله أصله اله فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام ولذلك قيل ياالله بالقطع الا

بجميع أسمائه الحسنى والثانى يكون بالله الرحمن الرحيم دالا على الاستعانة أو التبرك باسم واحد منها وان سلم الاول بان يحمل اضافة الاسم الى الله على الاستغراق بقرينة المقام لكن الثانى ممنوع فان بالله يدل على الاستعانة بمسمى هذا اللفظ لابه فى كتبت بالقلم وكذا اذا حمل الباء على المصاحبة يدل على مصاحبة معناه لاعلى مصاحبته أقول فيه نظر لان مانقله عن الحواشى الشريفية لايدل الا على ان ذكر لفظ الاسم يدل على عموم التبرك بجميع الاسماء ولايلزم منه ان يكون تركه دالا على التبرك باسم خاص منها ولوسلمنا انه يدل على التبرك باسم خاص لكان حسنا فانه لما دل الحديث على التبرك بذكر اسم الله تعالى قيل كل أمر ذى بال فاذا قال القارئ مثلا بالله الرحمن الرحيم فالوجه ان يراد به الاستعانة بهذه الاسماء الكريمة أو التبرك بها فكان معناه اقرأ باستعانة هذه الاسماء أو متبركا بها فتأمل (قوله وللفرق بين اليمين والتيمن) قال الشريف العلامة فان التيمن انما يكون باسمه لابذاته وكذا اسمه يجعل آلة ليفعل لاذاته واليمين انما يكون به لا باسمائه التى هى الالفاظ أقول فيه نظر قال الفقهاء لوقال أحد بكلام الله أو بالمصحف أو بالمكتوب فيه فيمين فان أراد بالمصحف أو بالمثبت فيه الورق والجلد فلا يمين وظاهر هذا الكلام انه ينعقد اليمين بالفاظ القرآن واذا انعقد بها فلم لايجوز باسمائه تعالى التى هى الالفاظ فتأمل (قوله ياالله بالقطع) يعنى ان هذا علامة كون الهمزة للعوض فانه لما صارت عوضا صارت فى حكم جزء الكلمة والمصنف غير عبارة الكشاف ههنا فانه قال حذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف وعبارة المصنف أظهر فى المقصود لانهم اختلفوا فى ان حرف التعريف ماذا فقال سيبويه هو اللام فقط أتى بالهمزة قبله ليجوز الابتداء به وقال الخليل هو الالف واللام معا وهذا هو المراد من عبارة الكشاف كما صرح به بعضهم اذلوكان المراد منه اللام فقط لم يحتج فى صورة النداء الى ايراد الهمزة وقطعها وخص القطع بالنداء لان الالف واللام لمحض العوض ولاشائبة للتعريف للاحتراز عن اجتماع اداتى التعريف هذا على ماهو المشهور من امتناع اجتماعهما قال العلامة التفتازانى خص قطع الهمزة بالنداء لتمحض حرف التعريف هناك للتعويض مضمحلا عنها معنى التعريف حذرا من الجمع بين اداتى التعريف واما على مذهب الرضى من عدم امتناع الاجتماع فيحتاج الى بيان آخر وقد علله الرضى بالايذان من أول الامر بان الالف واللام خرجا عما كانا عليه فى الاصل وصارا كجزء الكلمة حتى لايستكره اجتماع يا واللام فلو كانا

بقيا على أصلهما اسقطت الهمز فى الدرج لان همزة لام المعرفة همزة وصل وقيل فان قيل فيجب ان يقطع اذا دخل عليه باء الجر مثلا ليكون مؤذنا من أول الامر بان الالف واللام خرجتا عما كانا عليه قلنا المراد بالخروج عن الاصل ان يكون لمحض العوض وهو فى يا الله كذلك دون غيره و برد عليه انه اذا لم يمتنع اجتماع اداتى التعريف فما وجه الكراهة فى اجتماعهما والوجه ان يقال ان التعليل الذى ذكره الرضى مبنى على المشهور من امتناع اجتماع اداتى التعريف والوجه الاولى ان يقال ان الاستكراه نظرا الى الظاهر فى أول الامر يعنى لو لم يقطع لتوهم من أول الامر نظرا الى الظاهر ان الالف واللام على حالهما وحينئذ لا يرد عليه ماذكرنا والاولى فى جعل اللام فى يا الله لمحض العوض ان يقال لو دخل اللام المنادى وهى باقية فى معناها الحقيقى الذى هو التعريف فاما ان يبنى معها وهو بعيد لكون اللام معاقبة للتنوين فهى كالتنوين فمن ثمة قل بناء الاسم معها فاستكره دخولها مطردا فى المنادى المبنى واما ان يعرب وهو أيضا بعيد لحصول علة البناء وهى وقوع المنادى موقع الكاف وقد ذكره الرضى أيضا فى عدم دخول اللام على المنادى (قوله ثم غلب على المعبود بالحق) يعنى ان الها من غير اللام يطلق فى الاصل على المعبود مطلقا ثم غلب مع اللام على المعبود بحق وفيه ابهام وتوضيحه ماقال الشريف العلامة ان الاله معرفا باللام غلب على المعبود بحق أى الذات المخصوصة فصار علما له بالغلبة ينصرف اليه عند الاطلاق كسائر الاعلام الغالبة ثم أكد الاختصاص بالتغيير وصار الله بحذف الهمزة مختصا بالمعبود بالحق فالاله قبل حذف الهمزة و بعده علم لتلك الذات المعينة الا انه قبل حذف الهمزة يطلق على المعبود بالحق وقد يطلق على الباطل وبعد الحذف لا يطلق الا على المعبود بحق وقال العلامة (١٦) التفتازانى معنى الغلبة ان يكون للاسم عموم فيعرض له بحسب الاستعمال خصوص الى حد التشخص فيصير علما كالنجم أولا فيصير اسما غالبا كالاله أو صفة غالبة كالرحمن أقول بين كلاميهما نوع تخالف فتأمل (قوله واشتقاقه من أله) بمعنى عبد وهو مفتوح العين أى اللام واما اله بمعنى تحير فهو مكسور اللام (قوله أو من وله بمعنى تحير) يفهم منه مع ماسبق أن اله الذى يكون همزته أصلية بمعنى تحير لكن ذكر صاحب الصحاح أن الذى بمعنى تحير أصله وله قال المعلقون يطلق على الكشاف قول الجوهرى ضعيف يخالفه كلام كثير من أئمة اللغة (قوله لاهه الكبار) والكبار بضم الكاف بمعنى الكبير (قوله وقيل علم لذاته المخصوصة) قال صاحب الحواشى انه قد أخذ فى تعريف العلم بعينه وفسره الجمهور بشخصه وذهبوا الى أن معنى العلم الشخصى لابد أن يكون شخصا مانعا من فرض الشركة وفيه بحث اذ لو اعتبر أن يكون معناه شخصا مانعا من فرض الشركة لزم أن يكون معانى الاعلام التى لا يتصور مسمياتها على وجه شخصى مانع عن فرض الشركة كاسامى الانبياء وغيرها مجهولة لنا هذا خلف ولزم أن من يولد له ولد أو مملوك غائب عنه لا يقدر أن يسميه بعلم مالم يتصوره على وجه جزئى مانع عن فرض الشركة وليس كذلك و بعض المحققين لم يعتبر فى العلم ماذكر واعتبر فيه أن يكون موضوعا لمعنى مختص لشخص معين وعلى هذا التحقيق يجوز أن يكون الله علما فانه علم للمعبود بالحق وهو مخصوص بشخص أو المتصف بجميع صفات الكمال وهو أيضا مخصوص أقول فيه نظر اما أولا فلانا نختار أن الاسماء المذكورة موضوعة للمعانى الجزئية قوله لزم أن يكون معانيها مجهولة لنا باعيانها قلنا لا محذور فيه لم لا يجوز أن تكون موضوعة لها و يكون الواقع العلم بما وضع له الاسماء بوجه من الوجوه المختصة به وأما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم العلم بشخص معين من حيث هو شخص معين جزئى عدم امكان وضع الاسم له ألا يرى أن لفظة هذا مثلا موضوع لكل شخص من أشخاص الناس وكذا لفظ أنا وأنت على ماقرر فى موضعه مع أن هذه المعانى غير معلومة لنا باعيانها على الوجه الجزئى بل يستحيل العلم بها على الوجه المذكور (قوله لانه يوصف ولا يوصف به) فيه نظر اذ لا يلزم مما ذكر العلمية قال صاحب الكشاف ان الها اسم غير صفة ألا تراك تصفه

أنه مختص بالمعبود بالحق والاله فى الاصل لكل معبود ثم غلب على المعبود بالحق واشتقاقه من أله الهة والوهة والوهية بمعنى عبد ومنه تأله واستأله وقيل من أله اذا تحير لان العقول تتحير فى معرفته أو من ألهت الى فلان أى سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره والارواح تسكن الى معرفته أو من أله اذا فزع من أمر نزل عليه وآلهه غيره أجاره اذ العائذ يفزع اليه وهو يجيره حقيقة أو بزعمه أو من أله الفصيل اذا ولع بامه اذ العباد يولعون بالتضرع اليه فى الشدائد أو من وله اذا تحير وتخبط عقله وكان أصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمة فى وجوه فقيل اله كاعاء واشاح و برده الجمع على آلهة دون أولهة وقيل أصله لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع لانه سبحانه وتعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع على كل شئ وعما لا يليق به و يشهد له قول الشاعر

كحلفة من أبى رباح * يشهدها لاهه الكبار

وقيل علم لذاته المخصوصة لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لابد له من اسم تجرى عليه صفاته ولا يصلح له مما

ولا تصف به لا تقول شئ اله كما لا تقول شئ رجل وتقول اله واحد صمد كما تقول رجل كريم خير ولا يخفى أن الها ليس بعلم (قوله لا اله الا الله كلمة توحيد) ههنا سؤال مشهور وهو أنه ان قدر خبر لا الموجود مثلا لم تفد الكلمة العليا نفى امكان اله آخر وان جعل الممكن لم يلزم منه وجود المستثنى والجواب أنا نقدر الاول ولا يلزم أن يفهم من الكلمة نفى امكان اله آخر فان أصل الكلمة للرد على المشركين فى عبادة شركائهم بل نقول يمكن استنباط نفى امكان اله آخر من الكلمة على التقدير المذكور لان المراد بالاله المعبود بالحق والكلمة اذا دلت على نفى وجود معبود بالحق غيره تعالى دلت على نفى امكان ذلك الغير اذ لو كان معبود بالحق غيره تعالى ممكنا كان موجودا لانه من استحق أن يكون معبودا يجب اتصافه بصفات الكمال فلم يكن له نقص وكيف يستحق الناقص العبادة مع وجود الكامل من جميع الجهات فيكون واجبا موجودا وهذا ظاهر لمن له حدس صائب ومن هذا يعلم أنه لو قلنا ان خبر لا ممكن فالمطلوب حاصل لانه لما كان المستثنى معبودا بالحق وجب أن يكون موجودا لما قلنا وفى الحواشى ان خبر لا موجود اذ من الجائز أن يكتفى فيها على الدلالة بان ليس فى الوجود اله الا الله تعالى وليس لك أن تمنع احتياج لا الى الخبر بناء على ما نقل ابن الحاجب عن بنى تميم من أنهم لا يثبتون خبرها الا أنه غير معتمد عليه عند المحققين قال الأندلسى لا أدرى من أين نقله ولعله قاسه فالحق أن بنى تميم يحذفونه وجوبا اذا كان جوابا عن السؤال أو قامت قرينة دالة عليه واذا لم تقم فلا يجوز حذفه رأسا اذ لا دليل عليه بل بنو تميم كاهل الحجاز فى ايجاب الاتيان به أقول قد بينا أن نفى وجود معبود بالحق غيره تعالى يدل على نفى امكانه ثم ان فيه نظرا لان كلام ابن الحاجب انما يدل على أن بنى تميم لا يذكرون خبر لا ولا يدل على عدم الاحتياج الى الخبر (قوله والحق أنه وصف فى أصله لكنه لما غلب الخ) فيه رد على الكشاف حيث قال فان قلت اسم هو أم صفة قلت بل اسم غير صفة ألا تراك تصفه ولا تصف به لا تقول شئ اله كما لا تقول شئ رجل وتقول اله واحد كما تقول رجل كريم وأيضا فان صفاته تعالى لا بد لها من موصوف تجرى عليه فلو جعلتها كلها صفات بقيت غير جارية على اسم موصوف بها وهذا محال اه وأجاب المصنف

يطلق عليه سواه ولانه لو كان وصفا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة والاظهر انه وصف فى أصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل فى غيره وصار له كالعلم مثل الثريا والصعق أجرى مجراه فى اجراء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقى أو غيره غير معقول للبشر فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى وهو الله فى السموات

عن الاستدلالين المذكورين بان لفظ الله صار فى حكم الاعلام للاختصاص بذاته تعالى فلذا صار موصوفا ولم يجعل صفة فان قلت الرحمن فى حكم الاعلام للاختصاص به تعالى مع أنه يقع صفة كما فى الآية الكريمة قلت قد صرح بعض المحققين بانه بدل لا صفة وأما افادة التوحيد فلانه لما صار مختصا بالذات المقدسة المشخصة صارت الكلمة مفيدة للتوحيد ولا ضير فى أن يكون مفهومه كليا لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة بل يكفى فى التوحيد امتناع اشتراكه فى نفس الامر ولا حاجة الى امتناع الفرض العقلى للاشتراك واستدل عليه بان ذاته تعالى لا تعقل الا بوجه كلى ولا يمكن تعقل نفس ذاته المعينة المقدسة تعالى فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ وأيضا لو كان المراد مجرد ذاته تعالى لما أفاد ظاهر قوله تعالى وهو الله فى السموات وفى الأرض لان الجار والمجرور انما يتعلق بالمعانى لا بالذوات أقول يرد على الأول أنه يمكن أن يكون لفظ الله تعالى علما لذاته المخصوص وان لم يمكن لنا تعقله الا بوجه مخصوص قال الشريف العلامة فى شرح المواقف من ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جوز أن يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور وضع اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم بازائه لا يتوقف عليه اذ يجوز أن يعقل ذات بوجه من الوجوه ويوضع الاسم لخصوصها ويقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما عرف أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار فيه الى ههنا كلام شرح المواقف وعلى الثانى أن للقائل بالعلمية أن يقول لا محذور فى عدم افادة ظاهر القول المذكور بل الجار والمجرور متعلق بمقدر مثل المعبود فكان تقدير الآية والله المعبود فى السموات وفى الارض وقال صاحب الحواشى ان العلامة النيسابورى قال وضع الاسم للذات لا ينافى عدم ادراكه كما ينبغى وانما ينافى عدم ادراكه مطلقا فيجوز أن يقال الشئ الذى يدرك منه هذه الآثار واللوازم مسمى هذا اللفظ وفيه بحث اذ فى الصورة المذكورة كان اللفظ موضوعا بازاء مفهوم مبدأ هذه الآثار وهو ليس بالذات المشخص المعروض وانما الذات ما صدق عليه هذا المفهوم وليس بموضوع له أقول مراد العلامة النيسابورى ان ما صدق عليه المفهوم المذكور موضوع له وان كان غير معلوم بعينه لا أن يكون الموضوع له هذا المفهوم الكلى فلا يرد

ما أورد عليه هذا ثم القائل أن يقول حاصل الكلام أنه ان كان المعنى المراد من لفظ الله هو المفهوم الكلى لم يصح الحكم للتوحيد بمجرد الكلمة المذكورة والحال أن النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء وسائر السلف الصالح رضى الله عنهم حكموا بالتوحيد بل نقول لو كان الاسم الشريف موضوعا للمعنى الكلى الذى هو المعبود بالحق لزم أن يكون معنى لا اله الا الله لا معبود بالحق الا هذا المفهوم الكلى وليس كذلك واذا قيل ان المراد ما صدق عليه هذا المفهوم وهو ذاته المخصوصة تعالى يرد عليه أنه اذا كان كذلك لم يحكم بانه موضوع أولا لذاته تعالى لأنه يختص به بغلبة الاستعمال وهذا يؤيد أن الاسم الشريف موضوع لخصوص ذاته فليتأمل ثم ان الشريف العلامة قال الاستقراء دل على أن كل حقيقة تتوجه اليها الاذهان قد وضع لها اسم تجرى عليه أحكامها وصفاتها واليه أشار من قال من العلماء اذا كان الله صفة وسائر أسمائه صفات يلزم أن العرب لم تبق شيأ من الاشياء المعتبرة الاسمه ولم تسم خالق الاشياء ومبدعها وهذا محال وهذا دال على وجوب أن يكون لفظ الله اسما فى الاصل ولا يكفى أن يكون وصفا صار فى حكم الاعلام بغلبة الاستعمال كما ذكره المصنف وههنا مباحث عسى ان نعمل بها رسالة ان شاء الله تعالى (قوله ولان معنى الاشتقاق) استدل بالاشتقاق على كون الله وصفا فى الاصل وفيه نظر اما أولا فان صاحب الكشاف صرح بكونه مشتقا مع تصريحه بانه اسم ليس بصفة فلا يستلزم الاشتقاق الوصفية وههنا سؤال أنه كيف يكون مشتقا ولا يكون صفة والجواب أن الصفة ما تركب من ذات مبهمة لم يعتبر فيها خصوصية أصلا ومن معنى يقوم بها فاذا اعتبر فى المشتق ذات له خصوصية لم يكن صفة كاسماء الزمان والمكان فانها مشتقات مع أنها غير صفات اذ المعتبر فيها ذات له خصوصية وهى الزمان والمكان بخلاف ضارب مثلا فان معناه شئ له الضرب واعلم أن صاحب الكشاف حكم بان الاله ليس بصفة فانه لا يقال شئ اله ويقال اله واحد وقال الشريف العلامة وغيره ومن هذا يعلم أنه من الاسماء لا من الصفات وهكذا حكم كتاب وامام وسائر ما يعتبر فيه المعانى مع خصوصية الذوات هذا مجمل ما ذكره ولقائل أن يقول الظاهر ان الذات ههنا مبهم فى الاصل اذ هم أطلقوا الاله على كل معبود بحق أو باطل من الشجر والحجر والكوكب وغيرهما وقد صرح صاحب الكشاف بان الاله بمعنى المعبود وعلى هذا فيكون فى الاصل بمعنى ذات موصوفة بالمعبودية فيكون صفة وأما ما قيل من أنه لو كان صفة لم يكن لله تعالى فى أصل الوضع اسم مخصوص تجرى عليه صفاته وهو محال ففيه بحث لان الاله على تقدير كونه اسما ليس مخصوصا فى أصل الوضع بالمعبود بالحق فلم يكن له تعالى اسم مخصوص فى أصل الوضع تجرى عليه صفاته ومن هذا يفهم الجواب عن النظر الذى أوردناه على المصنف بان يقال لما ثبت اشتقاق الاله ولم يظهر دليل على كون الذات المعتبرة فيه مخصوصة بل الظاهر ان الذات المعتبرة فيه مبهمة فيكون صفة والجواب أنه لا يلزم من كون الاله عاما لما ذكر أن لا يعتبر فيه خصوصية الذات بوجه والحق أنهم قصروا فى توضيح الامر فان المفهوم من كلامهم أن الاله يوضع لذات لا على صفة الابهام كما فى الصفة بل يعتبر معها نوع من الخصوص لكن لم يبينوا الخصوصية المذكورة فتأمل وأما ثانيا فلان قوله ولان معنى الاشتقاق الخ عطف على قوله لان ذاته الخ اذ لم يتقدم ما يصلح أن يعطف عليه غيره ويرد عليه أنه يلزم أن يكونا دليلين على شئ واحد لكنه ليس كذلك لان الاول دليل على نفى العلمية والثانى دليل على اثبات الوصفية والجواب أن يقال مراد المصنف من قوله والحق الخ أن لفظ الله ليس بعلم بل هو وصف فى أصله غلب عليه بحيث لا يستعمل فى غيره فهو كالعلم الخ فيكون المدعى مركبا من شيئين أحدهما نفى كونه علما والثانى كونه فى الاصل صفة وقوله لان ذاته الخ دليل على جزء من المدعى وهو نفى العلمية وقوله ولان معنى الاشتقاق الخ دليل على الجزء الآخر وهو ثبوت الوصفية فيكون المجموع دليلا على المجموع وأما ثالثا فلانه يوجد فى نحو المسجد والمسجد بكسر الجيم وفتحها وكذا فى كل من المصدر والصفة كالضرب والضارب مثلا ما ذكر فى تعريف الاشتقاق فيكون كل منهما مشتقا عن الآخر والاولى ان يقال ان اشتقاق شئ عن آخر عبارة عن كونهما مختلفين بالصيغة دون المادة مع كون معنى الشئ الآخر غير خارج من الاول كعالم وعلم فان العلم جزء من العالم وهكذا فى سائر المشتقات قال صاحب الحواشى ان اعتبار تعيين الذات فى أسماء الزمان والمكان وهم انما يكون معتبرا لو كانت الاسماء دالة عليها وهو ممنوع فان قلت تعيين الذات معتبر فى هذه الاسماء لان مضربا مثلا يدل على مكان الضرب أو زمانه ومضراب على آلة الضرب فتعين الذات بانه مكان أو زمان أو آلة بخلاف الضارب فانه يدل

(١٨)

معنى صحيحا ولان معنى الاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركا للآخر فى المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة وقيل أصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام عليه وتفخيم لامه اذا انفتح ما قبله أو انضم سنة وقيل مطلقا وحذف ألفه لحن تفسد به الصلاة ولا ينعقد به صريح اليمين وقد جاء لضرورة الشعر

ألا لا بارك الله فى سهيل * اذا ما الله بارك فى الرجال

والرحمن

على ماله الضرب ولا يتعين الذات المعتبر فيه أصلا وكذا المضروب يدل على ما عليه الضرب دون تعين الذات قلت كما ان معنى الضارب ماله
الضرب ومعنى المضروب ما عليه الضرب كذلك معنى المضرب ما فيه المضرب ومعنى المضراب ما به الضرب وكما يجوز ان تعين الذات
المعتبرة فى أسماء الزمان والمكان يمكن ان يعين الذات المعتبرة فى الضارب بالفاعل فالحكم باعتبار تعيين الذات فى ذلك دون هذا تحكم أقول
الظاهر ان مبنى هذا الفرق على انه يعرف من اللغة ان معنى اسم الزمان والمكان اعتبر فيه خصوصية الذات وعلى هذا فالفرق ليس
بتحكم ثم ان ما قاله من ان معنى المضرب ما فيه الضرب لا يختص بالزمان والمكان اذ الضرب حاصل فى موصوفه كما يقال ان العرض قائم
بالمحل حال فيه فتخصيصه باسم الزمان والمكان تحكم فتأمل الان يراد بالذات التى اعتبرت فى المضرب مثلا الزمان والمكان فلزم خصوص
الذات المعتبرة فيه وكذا ما قاله فى المضراب من ان معناه ما به الضرب ان كان المراد بباء السببية آلة الضرب يلزم اعتبار الآلة فوقع فيما فر
منه وان أريد مطلق السببية فهو أعم من ان يكون آلة أو غيرها فلا تختص بالآلة اذ الشروط من جملة الاسباب فتخصيص أهل اللغة
المضرب مثلا بكونه اسم الزمان أو المكان وتخصيص المضراب بكونه اسم الآلة يدل بحسب الظاهر على ان المضرب يعتبر فيه خصوصية
الزمان والمكان وكذا المضراب يعتبر فيه خصوصية الآلة (قوله اسمان بنيا للمبالغة من رحم) قال الشريف العلامة فان قيل الرحمن
صفة مشبهة فكيف يشتق من رحم وهو متعد وكذا تقول فى رب وملك حيث عدا صفة مشبهة واما الرحيم فان جعل صيغة مبالغة كما نص
عليه سيبويه فى قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال وان جعل من الصفات المشبهة كما يشعر به تمثيله بمريض اتجه عليه السؤال أجيب بان
الفعل المتعدى قد يجعل لازما بمنزلة الغرائز فينقل الى فعل بضم العين فيشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد فى باب المدح والذم كما نص
عليه فى تصريف المفتاح وذكره المصنف فى الفائق فى رفيع الدرجات ومن ثم قيل رفيع الدرجات أى رفيع

والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب والعليم من علم والرحمة فى اللغة رقة
القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها وأسماء الله تعالى انما
تؤخذ باعتبار الغايات التى هى أفعال دون المبادى التى تكون انفعالات والرحمن أبلغ من الرحيم لان
زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما فى قطع وقطّع وكبار وكبّار وذلك انما يؤخذ تارة باعتبار الكمية
وأخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يارحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه
يخص المؤمن وعلى الثانى قيل يارحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا لان النعم الأخروية كلها
جسام وأما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة وانما قدم والقياس يقتضى الترقى من الادنى الى الأعلى

درجاته لا رافع الدرجات أقول فان قلت اذا جعل المتعدى لازما فما الحاجة الى نقله الى فعل بضم العين قلت لافادة المبالغة لانها تحصل من جعل الفعل بمنزلة الغرائز أو ما فى حكمها والغرائز

الامور الطبيعية اللازمة كالحسن والقبح وما فى حكمها مما صار ملكة وهما مشتقان من فعل بضم العين قال أهل الصرف ان
هذا الباب موضوع للصفات اللازمة مما جبل الانسان عليه أو صار ملكة له بالتكرار فتأمل (قوله ومنه الرحم لانعطافه على ما فيه)
لايخفى ان الانعطاف الذى يقتضى التفضل والاحسان أمر روحانى وانعطاف الرحم على ما فيه أمر جسمانى هو الاشتمال عليه فلا
يظهر وجه قوله ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها ويمكن ان يقال الانعطافان سببان للحفظ فاستعير الرحمة لانعطاف الرحم واشتق منها
اسم لها (قوله وأسماء الله تعالى انما تؤخذ الخ) الرقة والانعطاف اللذان تابعان للمزاج الذى هو كيفية متوسطة حاصلة من تفاعل
العناصر مستحيلان فى حقه تعالى فوجب الرجوع الى التفضل والاحسان اللذين هما من الافعال التى هى الغايات واستعمال الرحمة
بمعنى التفضل مجاز مرسل لعلاقة السببية والمسببية ويحتمل ان يكون استعارة باعتبار كون كل منهما سببا لانتفاع المنعم عليه (قوله
التى هى انفعالات) المراد من الانفعال ما ليس بفعل فيعم الكيفيات كالرقة وليس المراد منه المعنى المشهور (قوله والرحمن أبلغ من الرحيم
لان زيادة البناء الخ) نوقض ذلك بحذر وحاذر وأجيب بان القاعدة أكثرية وبان ما ذكر لاينافى ان يقع فى البناء الانقص زيادة
معنى بسبب آخر كالالحاق بالامور الجبلية (قوله وكبار وكبّار) قال فى الصحاح كبر بالضم عظم فهو كبير وكبار فاذا أفرط قيل كبّار
بالتشديد (قوله وعلى الثانى قيل الخ) يمكن ان يقال يارحمن الدنيا والآخرة بالاعتبار الاول لان مجموع نعم الدنيا والآخرة أكثر من نعم
الدنيا بل لو قيل بالاعتبار الاول يارحمن الآخرة ورحيم الدنيا لكان حسنا (قوله لتقدم رحمة الدنيا) أراد ان الرحمن على كل من الاعتبارين
المذكورين يضاف الى الدنيا بخلاف الرحيم فانه باحد الاستعمالين مضاف الى الدنيا وبالاعتبار الآخر مضاف الى الآخرة والنعم
الدنيوية مقدمة على الاخروية فلذا قدم الرحمن (قوله والقياس يقتضى الخ) يعنى ان القياس على نظائره يقتضى الترقى نحو قولهم
فلان شجاع باسل وعالم نحرير وجواد فياض لكن التقدم فى الوجود يناسب العكس والحاصل ان القياس يقتضى الترقى المذكور

اذالم يكن سبب آخر يقتضى العكس كماقالوافى كون زيادة البناء توجب زيادة المعنى (قوله لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتها) فى كون هذامعنى الرحمن بحث وانمامعناه اللغوى البالغ فى الرحمة واماوصوله الى غاية الرحمة ومنتهاهافليس مقتضى وضع اللغة الاان يقال انه معنى عرفى فتأمل وانماقال المنعم الحقيقى لان غيرالله تعالى منعم بالمجازاذ الانعام الذى هو ايصال النعمة الى الغيرفعل الله تعالى لاغيره (قوله لان من عداه فهومستعيض بلطفه الخ) كون الشخص فى غاية الرحمة ان يكون له مرتبة من الرحمة لاتكون مرتبة من الرحمة فوقها بل يكون هوفى أقصى المراتب بحيث لايتصورماهوأكمل منهابل يكون جامعالجميع أنواع الرحمة فلابدان تنحصر الرحمة فيه والا لم يكن فى آخر المراتب لان حصر الرحمة مرتبة فوق ماذكرفتأمل فيلزم من العبارة المذكورة فى تعريف الرحمن حصر الرحمة فيه تعالى فيكون فى قوله فهومستعيض بلطفه وبرحمته تسامح وتجوز ونسبة الرحمة الى العبد باعتبارظهورنعمة الله تعالى على يده (قوله أومزيح رقة الجنسية) أى الرقة المتعلقة بالجنسية فان الغنى اذارأى الفقير قديحصل له أى للغنى اضطراب نفسانى بمشاهدة عجز الفقيرفاذاأعطاه شيأ حصلت له طمأنينة (قوله ثم انه كالواسطة فى ذلك) أى غيره تعالى كالواسطة فى ايصال النعم وانماقال كالواسطة ولم يقل هو الواسطة لان المتبادرمن الواسطة مايكون فعل الفاعل موقوفاعليه وهوتعالى متعال عن ان يتوقف فعله على شرط وواسطة وفيه نظراذلايفهم من عبارته ان ايصال النعمة الى الفقيرمن الله تعالى ويجب بيانه حتى يتم المطلوب سيماان فيه خلافابين الفريقين أهل السنة والمعتزلة كماهوالمشهورو ليس فيماذكرخلاف بينهما ويمكن ادراجه فى قوله الى غيرذلك وفيه ترك التصريح بالمسئلة الخلافية والتصريح بماليس فيه خلاف (قوله لأن ذات النعم ووجودها الخ) صريح فى ان ليس وجود النعمة فقط منه تعالى بل وجودها وذاتها أيضا وهذافرع كون الماهية مجعولة بجعل جاعل وهى

مسئلة خلافية كثر النزاع فيهابين أهل العلوم العقلية قال الشريف العلامة فى شرح المواقف معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انهافى حد أنفسها لايتعلق بها جعل جاعل وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذلا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهمافتكون احداهما مجعولة تلك الاخرى وكذالايتصور تأثيرالفاعل فى الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تأثيره فى الماهية باعتبار انه يجعلهامتصفة بالوجود أقول فيه نظر لانالانسلم أن جعل الماهية يقتضى جعلهاشيأ آخرفان الجعل على ماذكره بعض المحققين على نوعين جعل الشئ وجعل الشئ شيأ آخرفان الماهيات أنفسهاأثر الفاعل على ماذهب اليه الحكماء الاشراقيون وأيضاماذكره الشريف العلامة جارفى نفس الاتصاف بان يقال لامعنى لجعل ذات الاتصاف اتصافاوتأثيرالفاعل فيه انماهو بجعله شيأ آخروالالزم التسلسل (قوله أولان الرحمن لمادل على جلائل النعم الخ) يعنى ان هذا ليس مسلك الترقى بل من باب التتميم (قوله وان حظر اختصاصه بالله ان يكون له مؤنث على فعلى أوفعلانة) لاوجه لذكرقوله فعلانة ههناعلى مايظهر بالتأمل الصحيح (قوله الحاقاله بماهوالغالب فى بابه) يعنى ان الرحمن لمالم يطلق على غيره تعالى لم يكن له مؤنث على فعلى ليكون غيرمنصرف أوعلى فعلانة ليكون منصرفا فوجب الرجوع الى الاصل قبل الاختصاص العارض فحكم بانه غير منصرف الحاقاله بماهوالاعم الاغلب يعنى ان الاغلب فى بابه ان يكون مؤنثه على فعلى فحكم بان أصل هذه الكلمة ان يكون مؤنثها كذلك قبل الاختصاص العارض وقديقال ان شرط وجود فعلى لتحقق انتفاء فعلانة كماصرح به المحققون فاذاتحقق انتفاء فعلانة ههنا فما الحاجة الى اعتبار الحاقه بالاعم الاغلب واعتبار كون مؤنثه فى الاصل فعلى والجواب ان هذا الاعتبار لتحقق عدم فعلانة اذبه تبين انتفاؤها (قوله وانماخص التسمية بهذه الأسماء الخ) لك ان تقول كونه تعالى مولى النعم كلهالايفهم من بسم الله الرحمن الرحيم وانمايعلم انه تعالى مولى النعم الجلائل والحقائر واماحصر النعم فيه تعالى فلايفهم اذليس فيه مايدل على الحصر الاان يتشبث بمثل ماذكرنا ويمكن ان يقال لمادل الرحمن الرحيم على انه مولى النعم جليلهاوحقيرهافهو يدل على انه مولى النعم كلهااذالتخصيص ببعض

لتقدم رحمة الدنيا ولانه صاركالعلم من حيث انه لايوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمة غايتهاوذلك لايصدق على غيره لان من عداه فهومستعيض بلطفه وانعامه يريد به جزيل ثواب أوجميل ثناء أومزيح رقة الجنسية أوحب المال عن القلب ثم انه كالواسطة فى ذلك لان ذات النعم ووجودهاوالقدرة على ايصالهاوالداعية الباعثة عليه والتمكن من الانتفاع بهاوالقوى التى بها يحصل الانتفاع الى غيرذلك من خلقه لايقدرعليهاأحد غيره أولان الرحمن لمادل على جلائل النعم وأصولهاذكر الرحيم ليتناول ماخرج منهافيكون كالتتمة والرديف له أوللمحافظة على رؤس الآى والاظهر انه غيرمصروف وان حظر اختصاصه بالله تعالى أن يكون له مؤنث على فعلى أوفعلانة الحاقاله بماهوالغالب فى بابه وانماخص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف أن المستحق لان يستعان به فى

مجامع

دون بعض ترجيح من غير مرجح وهذا يكفى فى المقامات الخطابية كما صرحوا به فى مثل زيد المنطلق ثم لقائل ان يقول مجرد ما ذكر لا يقتضى الانقطاع اليه بالكلية بل يجب ان يضم الى ما ذكر ان لا مانع له عما يعطيه ولا يقدر غيره على ايصال الضر اذ لو كان مانع وجب التوجه الى ذلك المانع لدفع المنع والضر واذا ثبت انه المعطى للنعم كلها ولا مانع له ولا ضار غيره ثبت وجوب الانقطاع اليه بالكلية والاعراض عما سواه ويمكن ان يقال لو فرض ضار غيره تعالى وتوجه أحد الى ذلك الغير لدفع الضر رفدفعه عنه لكان ذلك الدفع رحمة صادرة عن غيره تعالى فلم تنحصر الرحمة فيه وهو خلاف ما ثبت من الانحصار (قوله والاستمداد به عن غيره) يجوز ان يكون لفظة عن بمعنى البدل كما ورد فى الحديث صومى عن أمك ذكره صاحب المغنى ويجوز ان يكون ههنا مقدر أى معرضا عن غيره (قوله الحمد هو الثناء على الجميل الاختيارى من نعمة أو غيرها) أطلق الثناء وهو ذكر الجميل ليعم الاختيارى وغيره وخص المحمود عليه وهو الباعث على الحمد بالاختيار ليمتاز عن المدح وقوله من نعمة أى من انعام لان الجميل الصفة الحسنة والنعمة الواصلة من المحمود الى الحامد ليست صفة للمحمود وانما الصفة له الانعام ومن هذا يعلم ان الحمد يكون بالفضائل والفواضل والفضائل هى المزايا الغير المتعدية والفواضل المزايا المتعدية والمراد من الصفة المتعدية الصفة التى اعتبر التأثير فى مفهومه كالانعام بخلاف العلم فان وصول الأثر الى الغير غير معتبر فى مفهومه وان كان للعلم آثار واصلة الى الغير كما لا يخفى على أهل العلم ولك ان تقول يجب فى التعريف اعتبار شيئين تركهما المصنف أحدهما المحمود به والثانى كون الثناء يدل على قصد التعظيم اذ لو لم يكن كذلك لم يكن حمدا والجواب ان يقال الثناء يدل على المحمود به فانه ذكر الجميل وكونه على قصد التعظيم مقدر ههنا بقرينة قوله هو الثناء على الجميل لان الثناء الذى باعثه الجميل لا يكون الا لقصد التعظيم وقد تعلق بهذا المبحث أمور (٢١) ذكرناها فى حاشية شرح المواقف (قوله

> مجامع الأمور هو المعبود الحقيقى الذى هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره (الحمد لله) الحمد هو الثناء على الجميل الاختيارى من نعمة أو غيرها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته وقيل هما اخوان والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا قال
>
> أفادتكم النعماء منى ثلاثة * يدى ولسانى والضمير المحجبا

وقيل هما اخوان) هذا القائل صاحب الكشاف وقال الشريف العلامة مراده انهما مترادفان يدل على ذلك قوله فى الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل وانه جعل ههنا نقيض المدح وهو الذم نقيض الحمد وانه قال فى تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان ان المدح لا يكون بفعل الغير وأول المدح بصباحة الخد وأمثالها بدلالتهما على الافعال الاختيارية الحسنة وقال العلامة التفتازانى المراد من الاخوة انهما مشتركان فى الحروف الاصول مع اتحاد أو مناسبة فى المعنى فمجرد كون الحمد والمدح أخوين لا يدل على ترادفهما لكن سوق كلامه ههنا وصريح كلام الفائق يدل عليه ولذا جعل نقيضه الذم أقول على ما ذكره يكون الحكم بالاخوة ههنا قليل الجدوى اذ لا يفهم منه انهما مترادفان أولا واما انه يعرف من كلام الفائق وكذا مما قال فى تفسير الآية المذكورة ترادفهما فهو لا يدفع ما ذكرنا اذ من لم يطلع على ذلك لم يعلم ما المراد من الاخوة ههنا واما ما قاله من ان الذم نقيض الحمد فهو ليس بنص فى الترادف لان المراد من النقيض المقابل ولا شك ان الذم مقابل للحمد والمدح وان كانا غير مترادفين ولذا جعل المصنف نقيض الحمد الذم مع تصريحه بعدم الترادف بينهما والحاصل ان المقام مقام تعريف الحمد ولا يكتفى فى التعريف بمثل ما ذكروا (قوله والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا) كذا وقع فى بعض النسخ أى العطف بالواو وفيه تسامح اذ ليس المراد انه يجب اجتماع الأمور الثلاثة حتى يحصل الشكر بل أراد ان مقابلة النعمة قولا شكر وكذا مقابلتها عملا واعتقادا وفى بعضها باو وهو الاصح والمراد من المقابلة المذكورة كون الانعام باعثا عليه فلا يرد عليه ما فى الحواشى من ان القول المقابل للانعام لا يكون شكرا الا اذا كان مبنيا عن تعظيم المنعم لا مطلقا وسيجىء توضيحه (قوله أفادتكم النعماء منى ثلاثة الخ) قال الشريف العلامة هذا استشهاد معنوى على ان الشكر يطلق على أفعال الموارد الثلاثة وبيانه أنه جعلها بازاء النعمة جزاء لها متفرعا عليها وكل ما هو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة أقول فان قلت قد صرح فى حاشية المطالع بان الفعل الواقع بازاء النعمة لا يكون شكرا الا اذا كان منبئا عن تعظيم المنعم لكونه منعما على الشاكر فقوله وكل ما هو جزاء النعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة ليس على اطلاقه بل يجب تقييدها بالوصول الى الشاكر قلت المراد من الجزاء عوض النعمة الواصلة الى المجازى * بقى شئ وهو ان جزاء النعمة قد لا يكون منبئا عن تعظيم المنعم كما اذا أعطى زيد عمرا شيأ ثم بعد ذلك أعطاه عمرو

بازائه شيأ فهذا جزاء النعمة وليس منبأ عن تعظيم المنعم و يمكن ان يقال انه منبئ بشرط ان يعلم كونه جزاء للنعمة السابقة فهو منبئ
فى الجملة فتأمل (قوله أشيع للنعمة) أى أوفق لها أى أقوى فى اشاعتها واظهارها (قوله ومافى اداب الجوارح من الاحتمال) قال
الشريف العلامة لانه يحتمل خلاف ماقصد به اذلم يعين له بخلاف النطق فانه ظاهر فى نفسه ومعين لما أريد به وضعا أقول الشكر
اللسانى يحتمل خلاف ماقصد به أيضا فتأمل و يمكن ان يقال ان اداب الجوارح ليس بقاطع فى كونه فى مقابلة الانعام بخلاف القول
فانه قد يكون نصا فى كونه شكرا و فى مقابلة الانعام فلذا كان رأس الشكر لانه أدل على الشكر من سائر الانواع كما ان الرأس المشتمل
على الوجه أدل على الشخص من سائر الاعضاء قال صاحب الحواشى كأن النبى صلى الله عليه وسلم شبه الشكر بشجرة رمانة فكما أن
الشجرة مشتملة على أمر خفى به قوامها وصلاحها بصلاحه وهو أصلها الثابت وعلى أمر جلى ظاهر على القريب والبعيد وهو أسها
وعلى أمر متوسط منهما كذلك الشكر مشتمل على أمر خفى به قوامه وصلاحه يصلح الشكر وفساده بفساده وهو الاعتقاد
وعلى أمر ظاهر على القريب والبعيد وهو القول وعلى أمر متوسط وهو العمل فقال عليه الصلاة والسلام الحمد رأس الشكر وعلى
هذا كان ذكر الشكر استعارة بالكناية واثبات الرأس له استعارة تخييلية فتأمل أقول الوجه الذى ذكره لايلائم مافى الحديث لان
الحديث دل على أن الشكر غير موجود مالم يحمد الله والمراد أن الشكر الكامل وما هو الظاهر منه غير موجود ولم يدل على أن فساد
الاعتقاد يفسد الشكر بل نقول فساد الاعتقاد لاينافى الشكر لان فساد الاعتقاد أن لايطابق الواقع وهو لايفسد الشكر والمنافى للشكر
أن يكون الاعتقاد على خلاف القول أو الفعل ثم ان قوله ذكر الشكر استعارة بالكناية اصطلاح جديد لانه ان سلم هذا التشبيه فى
الحديث وحمل عليه كان الاستعارة بالكناية على مذهب السلف هو الشجرة الغير المذكورة وعلى مذهب صاحب المفتاح هو لفظ
الشكر بادعاء الشجرية لها وعلى (٢٢) مذهب صاحب التلخيص هو التشبيه المضمر فى النفس وليس ذلك الشكر استعارة
بالكناية على مذهب من المذاهب المذكورة وان قيل المراد من ذكر الشكر لفظ الشكر حتى يمكن حمله على مذهب صاحب المفتاح

فهو أعم منهما من وجه وأخص من آخر ولما كان الحمد من شعب الشكر أشيع للنعمة وأدل على مكانها
لخفاء الاعتقاد ومافى اداب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلاة
والسلام الحمد رأس الشكر ماشكر الله من لم يحمده * والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر
ورفعه بالابتداء وخبره لله وأصله النصب وقد قرئ به وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد

قلنا لايصح على مذهبه جعل اثبات الرأس له استعارة تخييلية كما ظهر من كلامه فتأمل (قوله الذم نقيض الحمد) أى وثباته
ضده كما أن الكفران نقيض الشكر (قوله ليدل على عموم الحمد) أى ليدل على أن جميع أفراد الحمد له تعالى أى مما اختصت به تعالى
لان الحمد كما قال الثناء على الجميل الاختيارى أى الصادر من المحمود بالاختيار ولا يصدر فعل بالاختيار عن غير الله تعالى اذ ليس للعبد
تأثير وتقدير حمد غيره فى الحقيقة مجاز واعترض عليه بانه لم لايجوز أن يكون المراد من الجميل الاختيارى مايحصل بالاختيار أعم
من أن يكون بالتأثير أو بالكسب فيشمل مايحصل باختيار العبد أى بكسبه لا أن يكون بتأثيره وايجاده فلا يلزم اختصاص جميع
المحامد بالله تعالى حقيقة وقال بعض العلماء عرف اللغة جرى فى معظم الافعال باسنادها الى المكتسب لها ولذلك كان اطلاق المصلى
وأمثاله على العبد حقيقة عرفية لكن المعتبر فى الحمد هو الاختيار لا الاكتساب فلا يلزم أن يكون اطلاق الحمد على مايتعلق بالعبد
حقيقة أقول فيه مامر وهو أنه لم لايجوز أن يكون المراد من الجميل المعتبر فى الحمد مانقلنا فيشمل ماتعلق باختيار العبد وكسبه لابتأثيره
وخلقه لابد لنفيه من دليل و يمكن أن يقال الدليل على كون الاختيار المعتبر فى الحمد الاختيار بمعنى الخلق لابالكسب أنه لو لم يكن
الاختيار بمعنى الخلق لم يكن جميع أفراد الحمد مختصا به تعالى حقيقة لكن الاختصاص مفهوم من القرآن والحديث مثل قوله تعالى
له الملك وله الحمد اذ الظاهر الاختصاص حقيقة ولا داعى الى التأويل وانما كان العدول الى الرفع دالا على أن عموم الحمد له تعالى اذ
لو نصب لكان مفعولا مطلقا بتقدير أحمد ومثله فيفيد اختصاص حمد خاص به تعالى وهو أحمد المتكلم به فتأمل والاولى أن يقال
المراد من العموم العموم بحسب الازمنة أى الحمد لله فى كل زمان أى على الدوام وهو الذى اشتهر بينهم من أن الجملة الاسمية تدل
على الدوام والثبات فيكون العموم المذكور مستفادا من الجملة الاسمية واختصاصه به تعالى مستفاد من معنى الحمد كما قلنا وقال
صاحب الحواشى فان قلت ماذا يمنع العموم على تقدير النصب قلت لما كان الحمد على تقدير النصب مفعولا مطلقا نوعيا لاتا كيديا
لكونه مدلوله معرفا باللام أزيد على مدلول الفعل ولا عدديا لعدم دلالته على العدد والمرة فيدل لامحالة على نوع الحمد لا عمومه أقول
لايكفى فى النوعية كونه معرفا باللام بل لابد من اثبات أنها ليست للجنس بل للعهد حتى يكون نوعا قال الرضى معنى النوع المصدر

الموصوف فهذا يكون اذا كان اللام من الحد للعهد دون الجنس فتأمل (قوله وثباته) أى دوامه من غير اعتبار التجدد ووجه دلالة الاسمية على الدوام أنه لما كانت الاسمية تدل على مطلق الثبوت من غير تقييد بزمان فتخصيصه بزمان معين دون آخر تخصيص من غير مخصص ومثل هذا يعتبر فى المقامات الخطابية الظنية كما صرحوا به فان قيل انهم صرحوا بان الفعل المضارع قد يقصدون به الاستمرار والدوام التجددى فاذا نصب وقدر الفعل المضارع يمكن أن يقصد به الاستمرار والدوام التجددى فما الباعث على العدول الى الرفع والحال أن المقصود وهو كون الحمد لله تعالى دائما يحصل بالنصب قلت المقصود من الجملة الاسمية الدوام بالنظر الى الازمنة واذا نصب فدلالته على الاستمرار التجددى يكون بالنظر الى المستقبل على ماهو الظاهر من كلام الشريف العلامة حيث قال قد يقصد بالمضارع الاستمرار على سبيل التقضى شيأفشيأ بحسب المقامات و وجه المناسبة أن الزمان المستقبل مستمر متجدد شيأ فشيأ فناسب أن يراد بالفعل الدال عليه معنى على نحوه اه كلامه فتدبره لك أن تقول ليس المراد مطلق الدوام بل هو مع الاستقرار وعدم اعتبار التجدد فان قيل ينبغى ابقاء الحمد على النصب ليكون دالا على الجملة الفعلية التى تدل على حدوث الحمد وتجدده مستمرا وهو يدل على تجدد النعم آنا فآنا قلنا الدلالة على دوام النعمة فى جميع الازمنة أولى من الدلالة على استمرار تجدد النعمة المختصة ببعض الازمنة مع أن النعمة الدائمة مستلزمة للمتجددة وهى الانتفاع بها زمانا بعد زمان وأما النعمة المتجددة فلا تستلزم النعمة الدائمة فتأمل (قوله دون تجدده وحدوثه) الظاهر أنه عطف تفسيرى لان الفعل مطلقا يدل على التجدد بمعنى الحدوث وأما دلالته على التجدد بمعنى التقضى شيأفشيأ بحيث ينقضى جزء ويوجد آخر فليس الفعل من حيث هو فعل يدل على ذلك وانما يستفاد من بعض الافعال الذى يكون مصدره لايحصل الابالتدريج (قوله والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الخ) قال الشريف العلامة فى حاشية الكشاف تحقيق الكلام ههنا ان التعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود أى معلوم معين حاضر فى ذهن السامع يرشدك الى ذلك ما فسر به من ان معناه الاشارة الى مايعرفه كل أحد من ان الحمد ماهو وما صرح به ابن الحاجب فى ايضاح المفصل من ان زيدا موضوع لمعهود بين المتكلم والمخاطب ومن ان غلام زيد لمعهود بينهما بحسب تلك

(٢٣)

وثباته دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التى تنصب بافعال مضمرة لاتكاد تستعمل معها والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى مايعرف كل أحد ان الحمد ماهو أو للاستغراق

النسبة المخصوصة وما ذكره بعض الادباء من ان المعرفة ماتعرفه ومخاطبك والنكرة مالايعرفه وما أجمعوا عليه من ان الصلة يجب ان تكون معلومة الاثبات للسامع أقول لايفهم من كلام الكشاف الا ان اللام اشارة الى مايعلمه كل أحد أى الاشارة الى مفهوم يعرفه كل أحد وهو مفهوم الحمد ولا يلزم من هذا ان تكون الاشارة الى ان مدلول اللفظ معهود فان فى كل لفظ يعلم المخاطب معناه نكرة كانت أو معرفة اشارة الى أمر معلوم للمخاطب وقد صرح العلامة فى حاشية المطول بان كل لفظ فهو اشارة الى ماثبت فى ذهن المخاطب ان ذلك اللفظ موضوع له وكلام الكشاف والمصنف اذا حمل على ماهو الظاهر منهما لايكون مرضيا لان فى كلامهما تفسير التعريف بما هو مشترك بين المعرفة والمنكر ويمكن ان يقال لما كان فى اللفظ مع قطع النظر عن اللام اشارة الى أمر معلوم للمخاطب فادخال اللام عليه للاشارة الى هذا المعنى يكون ضائعا فيجب ان يكون اللام للاشارة الى كونه معهودا معلوما فيجب حمل عبارة الكشاف ومن تبعه على ماذكرنا بتقدير الحيثية بان يقال معنى التعريف فى الحمد الاشارة الى مايعرفه كل أحد من ان معنى الحمد ماهو من حيث يعرفه كل أحد واما كلام ابن الحاجب ففيه انه يفيد ان زيدا موضوع لمعهود معين فى نفس الامر ولا يفيد ان فيه اشارة الى كونه معهودا وكيف والمفهوم من لفظ زيد هو الذات المشخصة المعينة لا تلك الذات مع كونها معينة أى مع العلم باتصافها بالتعين ألا يرى ان الآباء يسمون ابناءهم باسماء ولا يقصدون ان أسماءهم موضوعة لذواتهم مع الاشارة الى كونها معلومة معهودة والظاهر ان اسم الاشارة يقصد به ذات محسوسة ولا يقصد به الاشارة الى كونها أمرا معهودا معلوما واعلم انه يفهم مما قال الرضى ان المعرفة ما أشير به الى خارج مختص اشارة وضعية فقيد الخارج لخروج بعض النكرات والمراد بالخارج الخارج عن ذهن المخاطب لان كل لفظ فهو اشارة الى أمر ذهنى وهو مفهومه المعلوم للمخاطب فاذا أشير باللام الى مجرد المعنى الحاضر فى ذهن المخاطب من غير اعتبار حصوله فى الخارج كان نكرة وتعريفه يكون لفظيا وبقيد الاختصاص تخرج الضمائر الراجعة الى نكرة غير مخصوصة فان تلك الضمائر نكرات وتقييد الاشارة بالوضع ليخرج مثل رجل فى جاءنى رجل اذا عرفه المخاطب فان الاشارة فى مثله ليست اشارة وضعية فان قيل يرد عليه ان المعرف بلام الجنس ليس فيه اشارة الى خارج مختص بل الى مافى ذهن المخاطب كالحمد فى الحمد لله فلزم ان يكون نكرة وهو خلاف ماصرح به صاحب الكشاف بل التزمه من ان المحلى بلام الجنس معرفة ولذلك أى لاجل

خروج المحلى بلام الجنس عن المعرفة على ماذكره دخل الرضى المعرف بلام العهد فى المعرفة ولم يذكر سائر أقسام اللام فقال فيدخل فيه أى فى حد المعرفة الضمائر اذا عادت الى نكرة مخصوصة والمعرف بلام العهد وان كان المعهود نكرة اذا كان مخصوصا فنقول انه قال تبين بما ذكرنا ان قول المصنف فى نحو قولك اشرب الماء واشتر اللحم وقوله تعالى أن يأكله الذئب ان اللام اشارة الى ما فى ذهن المخاطب من ماهية اللحم والماء والذئب ليس بشئ لان هذه الفائدة يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالحق ان التعريف فى مثله لفظى كما ان العلمية فى أسامة لفظية فعلم بما ذكره ان المحلى بلام الجنس نكرة وان ماذكروه من انه معرف صحيح ان كان مرادهم التعريف اللفظى وان قيل ان المعرف بلام الجنس كالرجل يشار به الى الماهية الخارجية لوجودها فى الخارج المتصفة بكونها معلومة فتكون معرفة قلنا فكذا اسم الجنس كرجل موضوع يشار به الى أمر خارجى معلوم فلزم ان يكون معرفة ثم ان مثل ماذكر فى المحلى بلام الجنس يمكن ان يقال فى الضمائر الراجعة الى النكرات الغير المختصة فتكون معارف فلا حاجة الى جعلها نكرات فتأمل فى هذا المقام يتضح لك ما يتعلق بالمراد واعلم ان الشريف العلامة صرح بان كون اللام للجنس أولى من كونه للاستغراق واستدل عليه بان اختصاص الجنس مستفاد من جوهر الكلام ومستلزم لاختصاص جميع الافراد فلا حاجة فى تأدية المقصود الذى هو ثبوت الحمد لله تعالى وانتفاؤه عن غيره الى ملاحظة الشمول والاحاطة و يستعان فيه بالقرائن الخارجية بل نقول على ما اختاره يكون اختصاص جميع الافراد ثابتا بطريق البرهان فيكون أقوى من اثباته ابتداء أقول فيه بحث لانه اذا كان اللام للاستغراق كان اختصاص الجنس ثابتا بطريق الدليل أيضا لأنه يلزم من اختصاص جميع الافراد اختصاص الجنس غاية الامر ان الاستدلال باختصاص الجنس على اختصاص الافراد طريق البرهان لانه استدلال من الكلى على الجزئى واما العكس فطريق الاستقراء لانه استدلال من الجزئى على الكلى و يمكن ان يقال فى طريق البرهان ايماء الى ان حقيقة الحمد تقتضى الاختصاص دون الطريق الآخر ثم انه لا يمكن الاستدلال على اختصاص جميع الافراد الا بعد العلم باختصاص الجنس لا مانستدل هكذا جميع افراد الحمد مختصة به تعالى لان كلا منها ثناء على الجميل الاختيارى والثناء على الجميل الاختيارى مختص بالله تعالى وبما ذكرنا يعلم ان استناد اختيار كون اللام للجنس على كونها للاستغراق الى ماذكر أولى ممن استناده الى ماذكره العلامة ثم قال فان قلت كيف يصح على مذهبه تخصيص جنس الحمد به تعالى قلت صح ذلك بناء على ان أفعالهم الحسنة التى يستحقون بها الحمد عندهم انما هى بتمكين الله تعالى واقداره عليها فمن هذا الوجه يمكن جعل ذلك راجعا اليه تعالى أقول فيه بحث فان الحمد على ما عرفه يتعلق بالعبد حقيقة لانه فاعل للجميل بالاختيار على مذهبه وكون قدرته وتمكنه من الفعل من الله تعالى لا ينفى تعلق الحمد بالعبد حقيقة قال صاحب الحواشى وقع فى الحواشى الشريفية ان التعريف يقصد به معين عند السامع من حيث هو معين كانه اشارة اليه بذلك الاعتبار واما النكرة فيقصد بها الى المعين من حيث ذاته ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا فى نفسه وحينئذ نقول اللام اذا دخلت على اسم فاما ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فردا كانت أو افرادا مذكورة تحقيقا أو تقديرا تسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصى واما ان يشار بها الى مسماه وتسمى لام الجنس فان قصد المسمى من حيث هو كما فى التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة تسمى اللام حينئذ لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسى وان قصد المسمى من حيث هو فى ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة فى ضمنها فاما ان يقصد اليه من حيث هو فى ضمن جميع الافراد كما فى المقام الخطابى لعلة ابهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح وتسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافا الى نكرة أو بعضها كما فى المقام الاستدلالى و تسمى لام العهد الذهنى كقولك ادخل السوق حيث لا عهد فمؤداه مؤدى النكرة ولذلك يجرى عليها أحكامها وفيه بحث اما أولا فلان الحكم بان الاشارة بلام العهد الى فرد من المسمى لانه اشارة الى المسمى وقصد من حيث انه فى ضمن الفرد والاشارة بلام الاستغراق و بلام العهد الذهنى الى المسمى وقصد من حيث انه فى ضمن الفرد لانه اشارة الى الفرد مع ان الحكم فى كلا الصورتين على الفرد و يسرى اليه تحكم ظاهر واما ثانيا فلانك كما تشير فى قولك جاءنى رجل والرجل كذا الى الرجل الموصوف بالجيئة لا الى الرجل مطلقا فلذلك ذهبوا الى انها للعهد و يشار بها الى حصة معينة منه كذلك تشير باللام فى قولك الرجل خير من المرأة والرجل كذا الى الرجل الموصوف بالخيرية لا الى الرجل مطلقا والفرق بينهما تحكم وحينئذ نقول هذه اللام ليست للعهد اذ ليست الاشارة بها الى حصة وليست بلام الجنس اذ القصد بها ليس الى المسمى ولا العهد الذهنى ولا الاستغراق اذ القصد بها ليس الى الافراد فيكون التقسيم المذكور غير

اذ الحمد فى الحقيقة كله له اذ مامن خير الا وهو موليه بوسط أو بغير وسط كما قال تعالى

حاصر الان يتكلف ويقال أراد بقصد المسمى من حيث هو ان يقصد المسمى لافى ضمن الفرد بقرينة المقابلة أقول فيه نظر اما أولا فلان الفرق ان الفرد فى العهد الخارجى معلوم متميز عند العقل بوجه مذكر فيحسن ان يجعل الاشارة اليه معنى التعريف العهدى واما الفرد فى صورة العهد الذهنى وكذا الاستغراق فغير معلوم بماذكر فلا فرق بينهما لذلك واما ثانيا فلان الحكم فى قول القائل والرجل كذا على حقيقة الرجل ولانسلم ان الحكم عليه مع وصف الخيرية اذلا حاجة الى اعتبار وصف الخيرية فى الحكم عليه بخلاف جاءنى رجل والرجل كذا فانه لابد من اعتبار وصفه بالجيئة اذ لولم يعتبر لم نعلم ان الحكم المذكور عليه ولوسلم انه حكم الرجل الموصوف بالخيرية نقول ان الوصف مقدر ههنا بقرينة السابق فتقدير الكلام ان الرجل الخير كذا فيكون اللام فى الرجل للجنس ثم قال الظاهر على ما أرى ان لام الجنس يدل على ان مدخوله معلوم بوجه وضع للمعنى بهذا الوجه ولام العهد يدل على انه معلوم بوجه آخر أقول ان كان المختار عنده ان لام العهد الذهنى والاستغراق يدلان على ان مدخوله معلوم بوجه آخر بالظن لم يكن ماذكر مفيدا فى الفرق بينهما وبين لام العهد الخارجى مع ان المقام مقام الفرق بين الاقسام الاربعة وان كان المختار عنده ان اللام فى القسمين المذكورين يدل على الجنس فقط وكونه فى ضمن الفرد مفهوما من القرينة واما لام العهد فهو يدل بنفسه على ان الجنس معلوم بوجه آخر أى بوجه كونه فى ضمن فرد معين وهذا المعنى هو الظاهر من كلامه فهو بعينه مؤدى كلام العلامة (قوله والتعريف فيه للجنس) الى قوله أو للاستغراق اذ الحمد فى الحقيقة كله له ظاهر هذه العبارة يدل على ان حمل اللام على الجنس والاستغراق متساويان وقد صرح صاحب الكشاف بان اللام للجنس والحمل على الاستغراق وهم وعرفت ان ماقاله هو الاولى ولا يخفى ان قوله اذ الحمد فى الحقيقة كله له يصلح دليلا على الجنس والاستغراق (قوله اذ ما من خير الا وهو موليه بواسطة أو بغير واسطة) فان قلت بل هو موليه بغير واسطة مطلقا اذ هو الفاعل المستقل فى جميع أفعاله من غير احتياج الى واسطة قلنا المراد من الواسطة ماتصل اليه النعمة أولا ثم تنقل منه الى غيره وليس المراد الواسطة فى التأثير

أى مايتوقف التأثير عليه حتى يلزم ماذكر وههنا كلام آخر يعرف بالتأمل (قوله وفيه اشعار) الظاهر ان معناه ان فى اختصاص جميع المحامد به تعالى اشعارا بانه تعالى متصف بماذكره وفيه شيآن أحدهما انه لاحاجة فى ذلك الى اختصاص جميع المحامد به بل تعلق الحمد به يدل على ذلك والثانى ان الاحسن ان يقال فهو يستلزم كونه تعالى متصفا بالصفات المذكورة وانما كان مستلزما لما قلنا من ان الحمد لا يتعلق الا بالفاعل المختار وهو لابد ان يكون حيا عالما قادرا مريدا ويمكن ان يقال فى دفع الاول مراده اذ فيه اشعار بكونه تعالى حيا قادرا على كل شئ مريدا عالما به أى بالكل لان من له جميع المحامد فهو موجد كل نعمة وكمال ومن كان كذلك يجب ان يكون متصفا بماذكر (قوله تنزيلا الخ) يعنى ان هذا النحو من الاتباع يجرى فى كلمة واحدة بناء على ان حرفين متصلين من كلمة صارا من شدة الاتصال حكمهما واحد فيجرى على أحدهما حكم الآخر فيكون اجراء هذا الحكم فى كلمتين بناء على جعلهما بمنزلة كلمة واحدة وعبارة المصنف أحسن من عبارة الكشاف حيث قال قرأ الحسن البصرى الحمد لله بكسر الدال لاتباعها اللام وقرأ ابراهيم ابن أبى عيلة الحمد لله بضم اللام لاتباعها الدال والذى جسرهما على ذلك الاتباع وانما يكون فى كلمة واحدة فنزلا الكلمتين منزلة كلمة وانما قلنا انها أحسن لاشعار عبارة الكشاف بان قراءتهما نشأت من متابعة أحكام اللغة والسلف مبرؤن عن كل ذلك صرح به الشريف العلامة وغيره من المحققين (قوله الرب فى الاصل بمعنى التربية الخ) قال صاحب الحواشى يمكن ان يجعل الرب ههنا من التربية ويمكن ان يجعل بمعنى المالك ولكل وجه مرجح ويمكن الحمل عليهما عند من جوز مثل ذلك فان حمل على الاول أفاد قوله مالك يوم الدين معنى جديدا بخلاف ما اذا حمل على الثانى فان مالك العالمين مشتمل على مالك يوم الدين وان حمل على الثانى كان تخصيصا بعد تعميم فيفيد زيادة الاهتمام بتلك الصفة وهى كونه تعالى مالك يوم الدين وعبارة المصنف تحتمل الوجهين واختار صاحب الكشاف الثانى نظرا الى قوة الاهتمام وقد نقل فى هذا المقام ان الرب من التربية وفى قوله *ماغرك بربك الكريم الذى خلقك فسويك فعدلك فى أى صورة ماشاء ركبك* ان من له شرب من البلاغة لايخفى عليه ان اجراء هذه الاوصاف للاشارة الى ان الرب مستجمع لهذه الصفات أقول فيه نظر لانه ان أراد ان اجراء هذه الاوصاف على الرب أى الله تعالى للاشارة الى انه تعالى مستجمع لهذه الصفات فهذا لا يختص

تعالى ومابكم من نعمة فمن الله وفيه اشعار بانه تعالى حى قادر مريد عالم اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شأنه وقرئ الحمد لله باتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة (رب العالمين) الرب فى الاصل مصدر بمعنى التربية وهى تبليغ الشئ الى كماله

بمن له شرب من البلاغة بل كل من يفهم الكلام يعلم من هذه الصفات انه تعالى متصف بها وان أراد انه للاشعار الى ان معنى الرب يقتضى ان يكون الموصوف جامعا لهذه الصفات فهذا ممنوع بل الظاهر من اجراء الصفات المذكورة ان ليس فى لفظ الرب اشعار بذلك والالم يحتج الى اجرائها وفيه مافيه (قوله وصف به للمبالغة) يمكن ان يقال انه وصف بحسب الظاهر والتقدير ذو تربية العالمين لان المصدر لايحمل على الذات حمل المواطاة فان قيل اذا قدرت هذا انتفت المبالغة المقصودة قلت هذا الحمل لما كان بحسب الظاهر حمل المصدر مواطاة أفاد المبالغة وان كان ذو مقدرا كما قالوا أعلى مراتب التشبيه فى المبالغة حذف وجهه وأداته فقط أو مع حذف المشبه وذلك لان القوة امابعموم وجه الشبه من حيث الظاهر أو باجراء المشبه به على المشبه بانه هو وهو نظر الى الظاهر كذا فى المطول وغيره لكن نقل فى باب المجاز العقلى عن الشيخ عبد القاهر ان قول الشاعر انما هى اقبال وادبار من المجاز العقلى فان الشاعر لم يرد بالاقبال والادبار غير معناهما حتى يكون المجاز فى الكلمة وانما المجاز فى ان جعلها لكثرة ماتقبل وتدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس أيضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وان كانوا يذكرونه منه اذ لوقلنا أريد انما هى ذات اقبال وادبار أفسدنا الشعر على أنفسنا وخرجنا الى شئ مغسول وكلام عامى مرذول انتهى وهذا يدل على جواز ان يبقى الرب على المعنى المصدرى من غير تقدير شئ فليتأمل (قوله الامقيدا) يعنى ان الرب لايطلق من غير قيد الاضافة الا على الله تعالى غالبا واطلاقه على غيره نادر كما صرح به العلامة التفتازانى والسر فيه الاشعار بانه تعالى رب لكل شئ فان عدم الاضافة الى المربوب المخصوص للاشعار بعدم اختصاص كونه ربا بالشئ دون شئ كما قالوا فى حذف المفعول انه للاشعار بالعموم وذهاب السامع كل مذهب واعلم انه على ماذكر انه يجوز اطلاق الرب مقيدا على غير الله وقال الطيبى يرده مارواه الشيخان البخارى ومسلم عن أبى هريرة مرفوعا لايقل أحدكم اطعم ربك ارض ربك اسق ربك ولايقل أحد كم ربى وليقل سيدى ومولاى وأما قول يوسف عليه الصلاة والسلام فهو ملحق بقوله تعالى فخروا له سجدا فى الاختصاص بزمانه انتهى وأجيب بان ماورد فى الحديث (٢٦) دليل على المنع الشرعى والكلام فى الاطلاق اللغوى

على انه يمكن ان يقال ورد المنع الشرعى فى موضع توهم كونه عاما قيل اما الاول فسخيف لانه فى الجاهلية اطلق على غيره مطلقا واللغة لاتأبى عن ذلك فالكلام فى الاطلاقات

> شيأ فشيأ ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب كقولك نم ينم فهو نم ثم سمى به المالك لانه يحفظ مايملكه ويربيه ولايطلق على غيره تعالى الامقيدا كقوله * ارجع الى ربك * والعالم اسم لمايعلم به كالخاتم والقالب غلب فيما يعلم به الصانع تعالى

الدينية واما الثانى فالتجاسر على أمثال هذه التأويلات من غير التشبث بنص آخر من عدم المبالاة بمتابعة النصوص أقول يمكن ان يقال انه فى اللغة لايطلق على غيره تعالى مطلقا الانادرا وهو المراد كما علم من كلام الصحاح وتصريح العلامة التفتازانى واما التأويل المذكور فالباعث عليه ماوقع فى كلام يوسف ارجع الى ربك فان شرع من قبلنا شرع لنا الا اذا ورد مايقطع بالتخالف واعلم ان ماقلنا احتمال لكن ظاهر الحديث المنع فالعمل به أولى وأجدر فتأمل قوله قال الشريف العلامة وأما لفظ الارباب فحيث لم يطلق على الله وحده جاز تقييده بالاضافة كما فى قولك رب الارباب وجاز اطلاقه كما فى قولك أرباب متفرقون أقول عبارته تدل على ان الأرباب فى قوله رب الأرباب مقيد بالاضافة وليس كذلك بل الرب المضاف الى الأرباب مقيد بالاضافة اذ المضاف اليه قيد المضاف لامقيد به الاأن يراد من التقييد بالاضافة كونه مضافا اليه وقال صاحب الحواشى لما كان معنى الرب فى الأصل غير مختص به تعالى جمع بالمعنى العام على الأرباب ثم عرض له أن يخص به تعالى وكأن الجمعية متقدمة على التخصيص أقول هذا تكلف مستغنى عنه بل منظور فيه والاولى أن يقال ان اختصاص الرب به تعالى مشروط بما اذا كان باقيا على صيغة الافراد وأما فى ضمن صيغة الجمع فيجوز اطلاقه على غيره أيضا (قوله والعالم اسم لمايعلم به وهو كل ماسواه من الجواهر والاعراض) الى قوله اسم وضع لذوى العلم من الملائكة والثقلين قال صاحب الكشاف العالم اسم لذوى العلم من الملائكة والثقلين وقيل كل ماعلم به الخالق من الأجسام والاعراض ولايخفى أن هذا يدل على أن المعنى الراجح هو الاول على عكس عبارة المصنف وماذهب اليه المصنف أولى لعمومه قال الشريف العلامة بعد أن ذكر أن العالم اسم مطلق على كل جنس من أجناس مايعلم به الخالق لاعلى كل فرد منهم لايقال اذا لم يطلق على فرد الجنس المسمى به كما مر فاذا عرف باللام امتنع استغراقه لأفراد جنس واحد فان اللفظ المفرد انما يستغرق أفرادا يطلق على كل منها وكذا اذا جمع وعرف لم يتناول الا الاجناس التى يطلق عليها دون أفرادها لانا نقول لما كان العالم مطلقا على الجنس باسره نزل منزلة الجمع فان الجمع اذا عرف استغرق آحاد مفرده وان لم يكن صادقا عليها أقول لانسلم أن العالم لم يطلق على فرد من

فراد الجنس المسمى به بل صرح بعض العلماء بجواز الاطلاق وعبارة الكشاف لاتدل على المنع من الاطلاق بل تشعر بالجواز فان قوله العالم اسم لذوى العلم من الملائكة والثقلين ليس المراد منه أنه موضوع لجموع الملائكة والثقلين وهو ظاهر بل معناه أنه موضوع لكل ذى علم مما ذكر فيصح اطلاقه على كل واحد وكذا قوله كل مايعلم به الخالق اذ الظاهر أن المراد كل فرد مما يعلم به الخالق عالم وأما قوله ليشمل كل جنس مما سمى به فراده أفراد كل جنس كما صرح به الشريف العلامة قال صاحب الصحاح العالم الخلق وهذا يدل على أن كل خلق أى مخلوق عالم يؤيد ماذكرناه ماسيجيء فى الكتاب من أن كل واحد من الناس عالم (قوله كل ماسواه من الجواهر والاعراض) هذا التبيين لاخراج صفاته تعالى فانها مماسوى الله تعالى أى ذاته مع أنها ليست داخلة فى العالم ويمكن أن يقال المراد ماسوى ذاته وصفاته تعالى فقوله من الجواهر والاعراض مجرد بيان ولك أن تقول الامور الحاصلة فى الاذهان داخلة فيما سوى الله تعالى مع أنها ليست بجواهر ولا اعراض لانها صفات للموجود فى الاعيان والجواب أن المراد من العالم موجود سوى ذاته تعالى وصفاته والأمور العقلية ليست بموجودة أصلا عند أكثر المتكلمين وأما القائل بالوجود الذهنى فلعله جعلها من الاعراض فتأمل (قوله فانها لامكانها الخ) قيل أى الجواهر والاعراض باعتبار الرجوع الى كل منهما من غير ملاحظة لفظ الكل والا فالظاهر التذكير ليرجع الى كل ماسواه أو التثنية ليرجع الى الجواهر والاعراض أقول فيه نظر ويمكن أن يقال انه راجع الى الامور المذكورة باعتبار أن الجواهر والاعراض أمور متعددة (قوله وهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها) هذا رد على من قال ان الممكن لايحتاج الى الفاعل الا حدوثه فاذا حدث يحصل له الاستغناء وتوضيحه

تعالى وهو كل ماسواه من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده وانما جمعه ليشمل ماتحته من الاجناس المختلفة وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر أوصافهم وقيل اسم وضع لذوى العلم من الملائكة والثقلين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع وقيل عنى به الناس ههنا فان كل واحد منهم عالم من حيث انه يشتمل على نظائر مافى العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلم بها الصانع كما يعلم بما أبدعه فى العالم الكبير ولذلك سوى بين النظر فيهما وقال تعالى * وفى أنفسكم أفلا تبصرون * وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح أو النداء أو بالفعل الذى دل عليه الحمد وفيه دليل على أن الممكنات كما هى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى المبقى حال بقائها (الرحمن الرحيم) كرره للتعليل على ماسنذكره (مالك يوم الدين) قراءة عاصم والكسائى ويعقوب ويعضده قوله تعالى * يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله * وقرأ الباقون ملك وهو المختار لانه قراءة أهل الحرمين ولقوله تعالى * لمن الملك اليوم

أن يقال لما كان تعالى رب العالمين أى متصفا بانه رب لما اتصف بصفة العالمية فالظاهر أنه مادامت هذه الصفة باقية لشئ كان الله تعالى ربا له لكن العالم مادام موجودا لاينفك عن صفة العالمية فلاينفك من الاحتياج وكيف لايحتاج والعالم فى أى زمان من الأزمنة ليس وجوده من ذاته فيكون من غيره سواء حال الحدوث أو بعده ولو اقتضت ذات الممكن البقاء لكان باقيا دائما فان قيل ذاته تقتضى البقاء مالم يرد الفاعل المختار عدمه فاذا أراد عدمه انعدم قلنا فيكون الوجود أولى بالممكن من العدم وقد ثبت خلافه فى موضعه وههنا ابحاث لايليق ايرادها فى هذا الموضع قيل هذه الاشياء الممكنة التى هى آثار الواجب تدل على وجوده أى الواجب تعالى دلالة وجود الأثر على وجود المؤثر الذى هو بديهى أولى يدركه العوام والصبيان كما قال الأعرابى أسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لاتدل على الملك القدير أقول لانسلم أن دلالة الأثر على المؤثر وكذا وجوده بديهى بل نظرى فانه يستدل بامكان الأثر على وجود المؤثر وان سلمنا بداهته فلانسلم أنه أولى وادراك العوام والصبيان لايدل على أوليته وان سلمنا أن الأثر يدل على المؤثر دلالة بديهية أولية فلا نسلم أنه يدل على وجود الواجب بالأولية بل يحتاج اثبات الواجب الى ابطال الدور والتسلسل كما بين فى موضعه (قوله ولذلك سوى بين النظر فيهما) أى بين العالم الكبير والعالم الصغير وقال الله تعالى وفى أنفسكم أى وتسوية النظر فى مثل قوله تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم (قوله الباقون ملك وهو المختار الخ) ان قيل اذا كان هو المختار فلم ورد مالك الملك ولم يرد ملك الملك قلت لأن من كان مالك الملك أى السلطنة والحكم فلا بد أن يكون ملكا فعلم من كونه مالك الملك كونه ملكا مع شئ آخر هو كونه مالكا له يعطى الملك لمن أراد وينزع ممن أراد قيل وزعمى ان اختيارنا لامدخل له فيما هو مشترك من الله تعالى وانما قال صاحب الكشاف ذلك بناء على اعتقاده الفاسد من أنهم أخذوا ذلك بحسب آرائهم وطبائعهم فى العربية وتبعه غيره أقول غرض صاحب الكشاف ومن تبعه من كون الملك مختارا أن قراءة ملك أولى من قراءة مالك للدلالة التى ذكرها

وان كان كل من القراءتين منقولا عن النبي صلى الله عليه وسلم بالطريق المتواتر ولايخفى أن ماذكره يصلح أن يكون مرجحا لقراءة مالك على ملك وليس بناؤه على اعتقاد فاسد وهو أن القراءة مبناها على الرأى والطبع دون الرواية (قوله ولمافيه من التعظيم) قال الشريف العلامة لان ماتحت حيطة الملك من حيث انه ملك أكثر مما تحت حيطة المالك من حيث انه مالك فان الشخص يوصف بالمالكية نظرا الى أقل قليل ولا يوصف بالملكية الانظرا الى أكثر كثير وأيضا الملك أقدر على مايريد من متصرفاته وأكثر تصرفا فيها وسياسة لها وأقوى استيلاء عليها من المالك فى مملوكاته ولا يقدح فى الاول أنه يقال مالك الدواب والانعام ولايقال ملكها اذليس ذلك لان احاطته قاصرة بل من حيث ان الملك يضاف عرفا الى ماينفذ فيه التصرف بالامر والنهى واعترض صاحب الحواشى بانه ان أراد بقوله الملك يضاف عرفا الى ماينفذ فيه الامر والنهى حصر اضافته الى القابل للامر والنهى فهو غير مسلم اذ كثيرا مايضاف الى المدينة وهى غير قابلة لهما وان لم يرد الحصر لايكون ذلك مانعا من صحة اضافته الى الدواب والانعام وقد جعله مانعا عنه أقول مراد العلامة أنه لايضاف الملك الا الى القابل للامر والنهى لفظا أو تقديرا وملك الدواب ممنوع عرفا اذا لم يقدر شئ يكون هو مضافا اليه قابلا للامر والنهى وأما اذا قدر بان يقال تقديره ملك أصحاب الدواب فلم يكن فى الحقيقة اضافة الملك الى الدواب والانعام وكذا ملك المدينة مقدر بملك أهل المدينة فسقط الاعتراض (قوله المالك هو المتصرف فى الاعيان المملوكة كيف يشاء الخ) لك أن تقول يلزم على هذا أن يكون مالك يوم الدين أبلغ فى المعنى لأن معناه المتصرف فى مملوكاته كيف شاء والملك هو المتصرف بالأمر والنهى والأول يفيد التصرف مطلقا والثانى يفيد تصرفا خاصا وهو الأمر والنهى وتفسير المالك بماذكر غير مذكور فى الكشاف بل هو من زوائد المصنف والذى ذكر فى الكشاف يفيد عكس ماذكره المصنف فانه قال الملك بالضم يعم والملك بالكسر يخص وتوجيهه أن

الملك أكثر تصرفا فى ملكه وسياسة لها وأقوى استيلاء عليها من المالك فى مملوكاته ولا يقدح فيه أن المالك له التصرف فى مملوكه بالبيع وأمثاله وليس للملك فى رعاياه لان الكلام فى الموضوع اللغوى ومنعه عن بعض التصرفات أمر فقهى وهذا هو المفهوم من كلام الشريف العلامة والجواب عن الايراد المذكور بان المراد من المالك والملك المعنى اللغوى وكما أن المالك له التصرف فى مملوكاته كيف يشاء بحسب الوضع اللغوى ومنعه عن بعض التصرفات أمر شرعى كذلك الملك له التصرف فى رعاياه كيف يشاء ومنعه عن بعض التصرفات أمر فقهى فيه نظر (قوله وملك بلفظ الفعل) يحتمل أن يكون حالا من ضمير الرب وأن يكون جملة استئنافية كأنه قيل ماوصف رب العالمين فقيل ملك يوم الدين فليس ملكه مقصورا على الدنيا بل له الآخرة والاولى (قوله كما تدين تدان) أى كما تفعل تجزى والتعبير عن تفعل بتدين للمشاكلة وهكذا دناهم كما دانوا أى جزيناهم بمافعلوا (قوله أضاف اسم الفاعل الخ) انما اشتغل بحكم اضافة اسم الفاعل ولم يلتفت الى اضافة ملك اذ لاشبهة فى أن اضافة ملك الى اليوم ليست بلفظية اذ الصفة المشبهة لاتعمل النصب أصلا فهى مضافة الى غير معمولها كما فى رب العالمين فتكون الاضافة معنوية لالفظية هذا هو المفهوم من كلام الشريف العلامة أقول فان قلت الصفة المشبهة قد يجىء مابعدها منصوبا فلا يصح قوله الصفة المشبهة لاتعمل النصب أصلا قلنا قد يجاب عنه بانه منصوب لشبهه بالمفعول فقولهم ان الصفة لاتعمل النصب أى لاتعمل فى المفعول به حقيقة ولا اتساعا وأما اذا شبه ماذكر بعده بالمفعول فينصبه وكذا اذا جعل تمييزا لكن الاضافة اللفظية هى اضافة الصفة الى فاعلها أو الى ماهو مفعول به وفيه نظر اذ هو خلاف المفهوم من كلامهم فليتأمل (قوله على الاتساع) الاتساع فى الظرف أن لايقدر فى وينصب نصب المفعول به أو يضاف اليه على وتيرته كمالك يوم الدين وسارق الليلة حيث جعل اليوم مملوكا والليلة مسروقة فان قيل هذا ينافى ماذكر وهو قوله ومعناه ملك الامور يوم الدين لدلالته على تقدير فى وقد صرح صاحب الكشاف بلفظة فى حيث قال مالك الامور كلها فى يوم الدين قلت غرضه أن المقصود الاصلى ذلك وان كان معناه الظاهر لايعتبر فيه لفظة فى (قوله اجراء له مجرى المفعول به) ليس المراد أنه مفعول به من حيث الاعراب بل من حيث المعنى فلايرد أن اضافته

---

* ولما فيه من التعظيم والمالك هو المتصرف فى الاعيان المملوكة كيف يشاء من الملك والملك هو المتصرف بالامر والنهى فى المأمورين من الملك وقرئ ملك بالتخفيف وملك بلفظ الفعل ومالكا بالنصب على المدح أو الحال ومالك بالرفع منونا ومضافا على أنه خبر مبتدأ محذوف وملك مضافا بالرفع والنصب ويوم الدين يوم الجزاء ومنه كما تدين تدان وبيت الحماسة

ولم يبق سوى العدوا * ن دناهم كما دانوا

أضاف اسم الفاعل الى الظرف اجراء له مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم ياسارق الليلة أهل الدار

لفظية بدليل أن المالك مضاف الى معموله (قوله ومعناه ملك الامور يوم الدين على طريقة ونادى أصحاب الجنة أوله الملك فى هذا اليوم على سبيل الاستمرار الخ) يعنى أن كون الاضافة حقيقية مفيدة لكون مالك يوم الدين صفة لله اما لأجل أن اسم الفاعل بمعنى الماضى ادعاء وحكما فلا يعمل النصب على ماقرر فى موضعه من أن اسم الفاعل اذا كان بمعنى الماضى حقيقة أو ادعاء لا يعمل النصب واما لاجل كونه للاستمرار ولا يختص بزمان دون زمان فلا يعمل أيضا وانما لم يعمل اسم الفاعل الذى يكون ماضيا ادعاء وان كان مستقبلا حقيقة لأن ادعاء مضى اسم الفاعل الذى هو بمعنى المستقبل انما هو لاقتضاء المقام ورعاية المقام اولى وأهم من رعاية أصل الوضع لأن البلاغة رعاية المقام كما قالوا فى تقديم الحمد على الله وان كان اسم الله حقه التقديم نظرا الى ذاته وأما اذا دل على الاستمرار فلان الاستمرار دال على المضى والاستقبال فاذا اعتبر دلالته على المضى لا يكون عاملا واذا اعتبر دلالته على الاستقبال يكون عاملا وكل واحد من الاعتبارين يتعين باعتبار المقام وقرائن الأحوال هذا ما فهم من كلام الشريف العلامة قول فان قلت اذا كان المقام مقتضيا لرعاية جانب الاستقبال فما السبب فى جعل اسم الفاعل أولا للاستمرار ثم اعتبار معنى الاستقبال ولم لم يجعل أولا بمعنى الاستقبال قلت فائدته ثبوت مبدأ الاشتقاق دائما للموصوف واعلم أن جميع ماذكروه فى جعل مالك يوم الدين معرفة لجعله صفة للمعرفة وأما اذا جعل بدلا فلا حاجة الى ماذكروه اذ التحقيق أن النكرة قد تكون بدلا من المعرفة من غير النعت كما حققه الرضى والحق أن يقال لو جعل بدلا لكان المقصود أن الحمد لمالك يوم الدين لان الغرض أن الحمد لله باعتبار الصفات السابقة أيضا والحال أن الكل مقصود بالذات (قوله وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة والمعنى يوم جزاء الدين) لايخفى أنه مناسب لتفسير الدين بالطاعة لا بالشريعة فالمعنى على تفسير الدين بالشريعة مالك يوم الشريعة أى يوم اجراء أحكامها (قوله وتخصيص اليوم بالاضافة امالتعظيمه أو لتفرده تعالى بتفرد الامر فيه) لايخفى أنه لو قيل مالك الأمور يوم الدين لافاد التعظيم وكونه تعالى مالكا للامور كلها والتفرد بنفاذ الأمر فيه ويكون مستغنيا عن تكلف (٢٩) الاتساع لكن يفوت الاختصار والمبالغة والاستدلال فتأمل قال صاحب الحواشى لك أن تقول خصص اليوم بالاضافة ليفيد أنه مالك جميع الأمور الواقعة فيه اذ مالكية اليوم دليل على مالكية مافيه أقول هذا مأخوذ من كلام الشريف العلامة فانه قال وتملك الزمان كتملك المكان يستلزم تملك مافيه وفيه نظر اما أولا فلانا نقول المقصود بمالكية الزمان مالكية مافيه ولهذا قالوا ان معنى مالك يوم الدين مالك الأمور يوم الدين فلاوجه للاستدلال والاستلزام المذكورين وقد يقال انه لما ذكر أنه مالك اليوم توسعا كما مر صح هذا الاستلزام ولا ينافى ذلك كون المقصود الاصلى انه مالك الامور فى ذلك اليوم وقولهم ان معنى مالك يوم الدين الخ معناه انه المقصود الاصلى فيه واما ثانيا فلانا لانسلم ان تملك المكان يستلزم تملك مافيه ولذا قال الفقهاء ان الاقرار بان هذا الصندوق مثلا لفلان لا يكون اقرارا بما فى الصندوق ويمكن ان يقال مراد العلامة ان تملك المكان يستلزم تملك جميع ماحدث أصله فيه والحال ان الامور الواقعة فى ذلك اليوم حادثة فيستلزم تملك اليوم تملك ماحدث فيه كما ان تملك المكان كذلك ثم قال الشريف العلامة ان الاضافة بمعنى اللام ولم يقيد المصنف بمعنى فى وان كانت رافعة لمؤنة الاتساع ومايتبعه من الاشكال اما لان اجراء الظرف مجرى المفعول به قد تحقق فى الضمائر بلا خلاف فصور الاضافة لما احتملت وجهين كانت محمولة على ماتحقق فلا اضافة عنده بمعنى فى واما لان الاتساع يستلزم فخامة فى المعنى فكان عند أرباب البيان بالاعتبار أولى أقول يحتمل ان يكون المراد تفخيم المضاف اذ تدل على انه مالك الزمان وهو تعظيم لانه مختص به تعالى اذ ليس لغيره هذه الصفة أصلا وأيضا يستلزم تملك جميع مافيه ويحتمل ان يكون المراد تفخيم المضاف اليه وقد مر وقال صاحب الحواشى لعل وجه ارتكاب الاتساع وعدم جعل الاضافة بمعنى فى ههنا انه اذا اتسع وجعل اليوم مفعولا به ليدل الكلام على ان الله تعالى مالك لجميع الامور فى اليوم المذكور بناء على ان تملك الزمان يستلزم تملك جميع مافيه عرفا واذا جعل الاضافة بمعنى فى يدل على انه مالك فى اليوم المذكور ويصدق ذلك بان يكون مالكا لامر مافيه فيكون عدم اعتداد المصنف بمعنى فى ههنا لذلك لا بواسطة انه غير قائل به أقول ماذكره صاحب الحواشى هو فى الحقيقة بيان للاحتمال الاخير الذى ذكره العلامة فان من وجوه استلزام الاتساع للتفخيم فيما نحن فيه أنه يفيد تملك جميع الامور الكائنة فيه بالوجه المذكور (قوله من كونه موجدا للعالمين ربا لهم) ولو قال المصنف من كونه ربا لهم بايجادهم أولا

الدار ومعناه ملك الامور يوم الدين على طريقة * ونادى أصحاب الجنة * أوله الملك فى هذا اليوم على وجه الاستمرار لتكون الاضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة للمعرفة وقيل الدين الشريعة وقيل الطاعة والمعنى يوم جزاء الدين وتخصيص اليوم بالاضافة امالتعظيمه أولتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه واجراء هذه الاوصاف على الله تعالى من كونه موجدا للعالمين ربا لهم

وتكميلهم ثانيا لكان أولى كما قال الشريف العلامة انه تعالى يتصرف فى الاشياء و يربيها أى يرقيها فى مدارج الكمال على مقتضى عنايته بافاضة الوجود واعداد أسباب الكمالات (قوله منعما عليهم بالنعم كلها ظاهرها و باطنها) يفهم منه ان التربية منحصرة فيه تعالى فيلزم ان لا يصح اطلاق الرب ولو مقيدا على غيره تعالى وهو خلاف ماذكره المصنف و يمكن ان يقال مراده ان اطلاق الرب على غيره مقيدا مجاز لا حقيقة والاولى ان يقال ان الرب المطلق على غيره تعالى بمعنى المالك (قوله بل لا يستحقه بالحقيقة سواه الخ) فيه بحث اما أولا فلان الحمد هو الثناء على الجميل الاختيارى على قصد التعظيم والجميل الاختيارى أعم من ان يكون اختياريا بحسب الايجاد أو بحسب الكسب فيصح ان يتعلق الحمد بغيره تعالى و يمكن ان يجاب بان المتبادر من الاختيارى ما يكون بحسب الايجاد فصرفه عن الظاهر بلا داع فى قوة الخطأ واما ثانيا فلان قوله ترتب الحكم الخ يدل على ان الاتصاف بالصفات المذكورة علة للحمد ولا يدل على انحصار علة الحمد فيما ذكر فلا يفيد كون ما سواه تعالى غير مستحق له والجواب انه لما كان بعض الاوصاف المذكورة وهو الثانى والثالث مفيدا لكونه تعالى معطيا للنعم كلها فلا يحصل من غيره باختياره شئ فيدل على ان لا مستحق للحمد غيره وفيه نظر لانه يلزم ان لا يكون لترتب الحكم على باقى الاوصاف دخل فى حصر الحمد عليه تعالى بل يكفى فيه كونه معطيا لجميع النعم (قوله أو للاشعار) فان قيل الاولى ان يقال وللاشعار بالواو فان فى اجزاء الاوصاف المذكورة على الله تعالى الدلالة والاشعار معا قلنا ايراد أو للاشعار بان كلا من الدلالة والاشعار نكتة مستقلة للاجزاء (قوله فالوصف الاول الخ) لك ان تقول الثانى والثالث أيضا بيان ما هو موجب للحمد والجواب ان غرض المصنف انهما وان كانا كذلك لكن ذكرهما ليس للبيان المذكور لانه فهم من الوصف الاول وههنا نظر اما أولا فانه قال أولا ان مجموع الاوصاف للدلالة على انه الحقيق بالحمد الخ فهو بيان لموجب الحمد وهذا الكلام أعنى قوله فالوصف الاول الخ يدل ان هذا الوصف فقط لبيان موجب الحمد واما ثانيا فلان مجرد الوصف الاول ليس موجبا للحمد اذ الموجب له ما يصدر عن الفاعل المختار لكن الاختيار كما صرح به مفهوم الثانى والثالث و يمكن الجواب عن الاول بانه لم يقتصر أولا على بيان الموجب بل أضاف اليه اختصاص الحمد به تعالى

(٣٠)

منعما عليهم بالنعم كلها ظاهرها و باطنها عاجلها وآجلها مالكا لأمورهم يوم الثواب والعقاب للدلالة على أنه الحقيق بالحمد لا أحد أحق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواه فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له وللاشعار من طريق المفهوم على ان من لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل لان يحمد فضلا عن ان يعبد فيكون دليلا على ما بعده فالوصف الاول لبيان ما هو الموجب للحمد وهو الايجاد والتربية والثانى والثالث للدلالة على أنه متفضل بذلك مختار فيه ليس يصدر منه لايجاب بالذات أو وجوب عليه قضية لسوابق الاعمال حتى يستحق به الحمد

وعن الثانى بان المراد من الموجب ذات ما هو الموجب للحمد ولا يخفى ان رب العالمين كذلك والاختيار المستفاد من الثانى والثالث شرط لكونه موجبا تاما له والى ماذكر أشار بقوله حتى يستحق له الحمد فتأمل والرابع (قوله ليس يصدر منه لايجاب بالذات) هذا احتراز عن مذهب الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان صدور الاشياء باقتضاء الذات لا بالارادة والاختيار فان قيل مذهبهم ان الصادر من الله تعالى ليس الا شئ واحد هو العقل الاول فيكون وجود ما سواه ليس منه تعالى عندهم فيكون فى الصفة الاولى اشارة الى رد مذهبهم أيضا فلم يتعرض له قلنا هذا الذى ذكرته نسبه اليهم من لم يحقق مذهبهم واما المحققون فصرحون بأن الله تعالى موجد لكل شئ ومربيه لكن الايجاد فى غير العقل الاول بالواسطة فهو بالحقيقة فاعل الكل ولذا لما شنع عليهم أبو البركات البغدادى بان دليلهم وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا يدل الا على انه ليس فاعلا مستقلا للكل ولا يدل على انه تعالى ليس بفاعل له فلم نفوا فاعليته للكل أجاب أهل التحقيق بان مذهبهم ليس كما فهم هذا المشنع وانما مذهبهم ان صدور الكل من الله تعالى وان كان فى الاكثر بواسطة الشروط والاسباب (قوله أو وجوب عليه قضية لسوابق الاعمال) الظاهر ان هذا اشارة الى رد مذهب المعتزلة فانهم ذهبوا الى وجوب ثواب المطيع بمقتضى الطاعة وفيه انه لا يلزم من كونه تعالى رحمانا رحيما ان لا يجب عليه شئ حتى يلزم رد مذهبهم نعم اذا ثبت ان كل ما صدر عنه تعالى بطريق التفضل من غير وجوب ثبت بطلان مذهبهم والاولى حذف القيد المذكور وهو قوله قضية الخ اذ ليس وجوب كل نعمة صادرة منه تعالى قضية لسوابق الاعمال عندهم وانما مقتضى كلامهم حصول ذلك فى البعض كالثواب وقد صدر منه تعالى الرحمة واللطف من غير سابقة عمل كبعثة الانبياء فانها رحمة للخلق من غير سابق عمل وخالق الاصلح للعبد فانه كذلك أيضا فتأمل واعلم ان قوله قضية مفعول مطلق بمعنى الاقتضاء وأصل التركيب هكذا يقتضى الوجوب عليه سوابق الاعمال اقتضاء ثم حذف الفعل والفاعل والمفعول فبقى المفعول المطلق ثم بين الفاعل بعده بحرف الجر فصار ماذكر وصار الفعل واجب الحذف لان القاعدة انه اذا بين الفاعل

والمفعول بعد المفعول المطلق بحرف الجر أو بالاضافة يجب حذف الفعل كذا ذكره الرضى (قوله والرابع لتحقيق الاختصاص) فان قيل رب العالمين أيضا مختص به تعالى لا يقبل الشركة فيه قلنا يجوز ان يتوهم من قوله رب العالمين انه رب بعض العالمين فلا يكون مختصا بخلاف مالك يوم الدين فانه لا يتوهم الشركة فيه أصلا (قوله ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد) الى قوله ليكون أدل على الاختصاص يعنى لو ذكر بضمير الغائب كما هو مقتضى الظاهر لم يدل الكلام على قوة الاختصاص فى العبادة والاستعانة فان الخطاب مشعر بان المخاطب كان حاضرا شخصه بخلاف ما اذا ذكر بضمير الغائب فانه يرجع الى ما هو معلوم بالصفات وان كان لا يحتمل الشركة فى الواقع لكن يحتملها فى فرض العقل وليس فيه الاشعار المذكور فالخطاب أدل على الاختصاص ولذا قال فكأن المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا وقال الشريف العلامة انه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين كما يقتضيه سياق الكلام بظاهره لم يكن فيه دلالة على ان العبادة له والاستعانة به لاجل اتصافه بتلك الصفات الجراة عليه وتميزه بها عن غيره لان ذلك الضمير راجع الى ذاته بمقتضى وصفه وليس فيه ملاحظة أوصافه وان كان متصفا بها فالحكم متعلق بذاته فلا يفهم منه تسببه عرفا فاذا قيل اياك بدل اياه فقد نزل الغائب بواسطة أوصافه المذكورة التى أوجبت تميزه وانكشافه حتى صار كانه تبدل خفاء غيبته بجلاء حضوره منزلة المخاطب فى التميز والظهور ثم أطلق عليه ما هو موضوع للمخاطب ففى اطلاقه عليه ملاحظة لتلك الصفات فصار الحكم مرتبا على الوصف المناسب كانه قيل أيها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك بالعبادة والاستعانة فيفهم منه عرفا ان العبادة والاستعانة لتميزه بتلك الصفات وقال صاحب الحواشى فيه بحث اذ لا نسلم انه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين لم يكن فيه دلالة على ان العبادة والاستعانة لاجل تلك الاوصاف وقوله لان ذلك الضمير راجع الى ذاته فالحكم يتعلق بذاته قلنا مسلم لكن لا يلزم من ذلك

والرابع لتحقيق الاختصاص فانه مما لا يقبل الشركة فيه بوجه ما وتضمين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين (اياك نعبد واياك نستعين) ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم معين خوطب بذلك أى يا من هذا شأنه نخصك بالعبادة والاستعانة ليكون أدل على الاختصاص وللترقى من البرهان الى العيان والانتقال من الغيبة الى الشهود فكأن المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا بنى أول الكلام على ما هو مبادى حال العارف من الذكر والفكر والتأمل فى أسمائه والنظر فى آلائه والاستدلال بصنائعه على عظيم شأنه و باهر سلطانه ثم قفى بما هو منتهى أمره وهو ان يخوض لجة الوصول و يصير من أهل المشاهدة فيراه عيانا و يناجيه شفاها اللهم اجعلنا من الواصلين للعين دون السامعين للاثر ومن عادة العرب التفنن فى

ما فرعه عليه من قوله فلا يفهم منه عرفا وانما يلزم ذلك لو لم توصف الذات بالصفات المذكورة اما اذا وصفت بها كان من باب تعليق الحكم بالوصف المناسب كما فى قولك كل رجل عالم يستحق ان يكرم فان هذا الكلام يشعر باستحقاق الاكرام بواسطة العلم وان كان مرجع الضمير هو الرجل والحكم يتعلق به أقول لا يخفى انه اذا رجع الضمير الى مجرد الذات كما هو مقتضى أصل وضعه لا يكون فى الضمير اشعار بعلية الاوصاف بخلاف اياك نعبد فان لفظ اياك يشعر بكون المخاطب تعالى فى حكم المشاهد ولا يصير كذلك الا لاجل الاطلاع على أوصافه ففيه اعتبار الاوصاف ومجرد اتصاف الذات بتلك الاوصاف لا يستلزم ان يكون فى اياه نعبد اشعار بعلية الوصف واما التمثيل بقوله كل رجل عالم يستحق ان يكرم فاشعاره المذكور لاجل ان استحقاق الاكرام للرجل العالم ولو لم يكن للعالم دخل فى استحقاق الاكرام لكان ذكره لغوا بخلاف ما نحن فيه فان فى ذكر الاوصاف المذكورة اشعارا بعليتها لاستحقاق الحمد نعم لو قيل ان الضمير راجع الى ذاته تعالى مع اعتبار اتصافه بالصفات المذكورة بقرينة المقام لكان فيه اشعار بما ذكر لكنه خلاف أصل وضعه (قوله ثم قفى بما هو منتهى أمره الخ) قال صاحب الحواشى أنت خبير بان غاية ما يستدعى الخطاب ان يكون المتكلم بمسمع من المخاطب أى بحيث يسمع المخاطب صوته ولا يستدعى ان يرى المتكلم المخاطب سيما اذا كان غير جسم أو جسمانى ففى قوله ثم قفى بما هو منتهى أمره نظر أقول هذا النظر لا يرد على ما قصده المصنف اذ غرضه من قوله و يصير من أهل المشاهدة فيراه عيانا انه يصير فى حكم أهل المشاهدة فكأنه يشاهده لقوة ظهوره بسبب التأمل فى أوصافه الباهرة المخصوصة به تعالى وهذا ظاهر والى ما قلنا الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه (قوله اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر) أى الخبر فليس الخبر كالمعاينة كما قال عليه السلام أى ليس الخبر عن الشئ كمعاينته فى افادة العلم به بل المعاينة أقوى لان المعاينة توجب العلم بامور يقصر عنها الاخبار واعلم ان الوصول الى العين بالمشاهدة العقلية التى فى حكم المشاهدة بالحس فى الظهور وذلك بتجلى الحق بطريق يعرفه العارف

الكامل الواصل جعلنا الله منهم (قوله تطرية له وتنشيطا للسامع) غير عبارة الكشاف حيث قال الكلام اذا نقل من أسلوب الى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع وعبارة المصنف أحسن فانها تشتمل على شيئين أحدهما تطرية الكلام وهو موجب لنشاط المتكلم فان المتكلم يتلذذ بالتفنن فى الكلام كما لا يخفى فتطرية الكلام مستلزمة لفائدة غير تنشيط السامع وهى التذاذ المتكلم وفى عبارة المصنف دلالة على تغايرهما بخلاف عبارة الكشاف (قوله حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم) ففى هذه الآية عدول من الخطاب الى الغيبة وفى الآية الثانية التفات من الغيبة الى التكلم ففى عبارته لف ونشر وفى البيت الاول من كلام امرئ القيس التفات من التكلم الى الخطاب فان قوله ليلك الخطاب لنفسه كما تقتضيه عبارة الكشاف حيث قال التفت ثلاثة التفاتات فى ثلاثة أبيات وهو مبنى على ان الالتفات الاول هو التعبير عن الشئ على خلاف مقتضى الظاهر وان لم يعبر عنه سابقا فان الالتفات الاول فى تطاول ليلك حيث يقتضى الظاهر تطاول ليلى والتفات من التكلم الى الخطاب وهو موافق لمذهب صاحب المفتاح وههنا مذهب آخر وهو ان الالتفات هو التعبير عن الشئ بطريق من الطرق الثلاثة بعد التعبير عنه بطريق آخر وعبارة المصنف محتملة للمذهبين (قوله تطاول ليلك بالاثمد) قال الشريف العلامة اعلم ان قوله تطاول ليلك ان حمل على الالتفات لم يكن تجريدا وان عد تجريدا كقوله * وهل تطيق وداعا أيها الرجل * لم يكن التفاتا لان مبنى التجريد على مغايرة المنتزع والمنتزع منه حتى يترتب عليه ما قصد به من المبالغة فى الوصف ومدار الالتفات على اتحاد المعنى ليتحصل منه ما أريد به من ارادة المعنى فى صورة أخرى مغايرة لما يستحقه بحسب (٣٢) الظاهر ويؤيد ذلك مانقله بعضهم من ان أباعلى وابن جنى وابن الاثير حكموا بان قوله ليلك تجريد وليس بالتفات فالقول بان أحد أقسام التجريد ومخاطبة الانسان نفسه التفات مما لا يعتد به واعترض عليه صاحب الحواشى بانه ليس مبنى التجريد على التغاير فقط بل معناه اعتبار التغاير فى المعنى الواحد حتى لو لم يعتبر وحدته لم تحصل المبالغة المقصودة منه وكذا ليس مدار الالتفات على وحدة المعنى فقط بل مداره على اعتبار وحدة معنى أمرين وقيل متغايرين بحسب الظاهر ففى كل منهما يعتبر التغاير والاتحاد أقول غرض العلامة ان مدار التجريد على تغاير المعنى الواحد بحسب الذات ادعاء بخلاف الالتفات فانه ليس كذلك بل يعتبر وحدة المعنى بالذات قالوا فى تعريف التجريد هو ان ينتزع من أمر ذى صفة أمر آخر مثله فيها أى مماثل لذلك الامر ذى الصفة فى تلك الصفة مبالغة لكماله فيها كانه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة الى حيث يصح ان ينتزع منه موصوف آخر بتلك الصفة وهذا يدل على ماذكرنا وعلى هذا سقط كلام صاحب الحواشى (قوله وايا ضمير منصوب منفصل الخ) قال الرضى اختلف النحاة فى اياك فقال سيبويه والخليل والاخفش والمازنى وأبو على ان الاسم المضمر هو ايا الا ان سيبويه قال مايتصل به حروف تدل على التكلم والخطاب والغيبة لكون ايا مشتركا كما هو مذهب البصريين فى التاء التى بعد أن وقال الاخفش والمازنى مايتصل بها أسماء أضيف ايا اليها وقال الشريف العلامة المختار هو مذهب الاخفش وهو ان ايا ضمير منفصل ولواحقه حروف لا محل لها من الاعراب وهذا يخالف ماقاله الرضى فى النقل عن الاخفش واعلم ان فى اياك ثلاثة مذاهب كما ذكره المصنف وغيره ورجحان المذهب الاول وهو ان يكون ايا ضميرا على الثانى وهو ان يكون ايا عمدة ولواحقها ضمائر بان المناسب ان يكون ضمير منصوب منفصل للمتكلم والمخاطب والغائب للاحتياج اليه فى بعض المواضع كما وضع الضمير المنفصل المرفوع للمتكلم والمخاطب والغائب ليكون الباب على طريقة واحدة وعلى المذهب الثالث وهو ان يكون المجموع الضمير فلان الظاهر ان الكاف والياء والهاء فى اياى واياك واياه دالة على التكلم والخطاب والغيبة لوقوعها فى مواضع أخرى دالة عليها فيكون كل منهما كلمة فلا

الكلام والعدول من اسلوب الى آخر تطرية له وتنشيطا للسامع فيعدل من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس كقوله تعالى * حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم * وقوله والله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه وقول امرئ القيس

تطاول ليلك بالاثمد * ونام الخلى ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة * كليلة ذى العائر الارمد
وذلك من نبأ جاءنى * وخبرته عن أبى الاسود

وايا ضمير منصوب منفصل ومايلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لا محل لها من الاعراب كالتاء فى أنت والكاف فى أرأيتك وقال الخليل ايا مضاف اليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب اذا بلغ الرجل الستين فاياه وايا الشواب وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل هى الضمائر وايا عمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم اليها ايا لتستقل به

يكون الجموع ضميرا وكلمة واحدة فتأمل (قوله أقصى غاية الخضوع) قال الشريف العلامة لما كان للخضوع حدود ونهايات ولفظ الغاية شاملة لهما لكونها اسم جنس مضافا صح اضافة أقصى اليها كأنه قيل أقصى غاياته أقول لك ان تقول لا يظهر وجه لكون معنى له نهايات بل يكون له مراتب ودرجات والنهاية هي مرتبة لا مرتبة بعدها الا ان يقال للخضوع مراتب قريبة من النهاية فاطلق النهايات وأراد بها النهاية الحقيقية وما يقرب منها قال في الكشاف العبادة أقصى غاية الخضوع ولذا لا تستعمل الا في الخضوع لله لانه مولى أعظم النعم فكان حقيقا بأقصى غاية الخضوع وقال الشريف العلامة هذا بيان لوجه استعمال العبادة في الخضوع لله تعالى لا حصر استعمالها فيه كأنه جعل مقتضى الاستعمال الظاهر الانتفاء عن غيره وقال صاحب الحواشي بقي ههنا شئ وهو ان عدم استعمال العبادة الا في الخضوع لله غير ظاهر قال الله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وقال قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون الى غير ذلك مما استعمل العبادة في الخضوع لغير الله اللهم الا ان يقال عدم الاستعمال المذكور مخصوص بلفظ العبادة لا بما يشتق منها أقول في السؤال والجواب نظر اما في السؤال فلأن مراد صاحب الكشاف ان لا تستعمل العبادة المنسوبة الى الموحد الا الى الله تعالى فلا يرد النقض بالامثلة المذكورة لان عبادة غير الله المذكورة في الآيتين منسوبة الى المشركين واما في الجواب فلأن مراده ليس مخصوصا بمجرد لفظ العبادة التي هي المصدر لانه لو كان كون العبادة أقصى غاية الخضوع سببا لعدم استعمال العبادة في غيره تعالى لكان سببا لعدم استعمال ما يشتق منها الا له تعالى (قوله ولذلك) أي لاجل أن العبادة أقصى غاية الخضوع لم تستعمل الا في الخضوع لله تعالى اذ لم يستحق غيره غاية الخضوع فانه مولى أعظم النعم بل مطلق النعم وقدم المراد من عدم

وقيل الضمير هو المجموع وقرئ أياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه طريق معبد أي مذلل وثوب ذو عبدة اذا كان في غاية الصفاقة ولذلك لا تستعمل الا في الخضوع لله تعالى والاستعانة طلب المعونة وهي اما ضرورية أو غير ضرورية والضرورية ما لا يتأتى الفعل دونه كاقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها وعند استجماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل ويسهل كالراحلة في السفر للقادر على المشي أو يقرب الفاعل الى الفعل ويحثه عليه وهذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف والمراد طلب المعونة في المهمات كلها أو في أداء العبادات والضمير المستكن في الفعلين للقارئ ومن معه من الحفظة وحاضري صلاة الجماعة أوله ولسائر الموحدين أدرج عبادته في تضاعيف عبادتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل ببركتها ويجاب اليها ولهذا شرعت الجماعة وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضي

استعماله في غير الله تعالى واعلم انه لما كانت العبادة ماذكر لزم ان لا يكون أكثر المؤمنين عابدين حقيقة لكن المذكور في الصحاح ان العبادة الطاعة ولا يتوجه حينئذ ماذكر والجواب ان يقال المراد أقصى غاية الخضوع الظاهري وهو السجود وهو مشترك بين الجميع

(قوله وهي اما ضرورية الخ) المعونة الاعانة كما ذكر في الصحاح وهي تحصيل ما يحصل به الفعل ففي عبارته توسع لان اقتدار الفاعل مثلا ليس نفس المعونة بل تحصيله معونة وحق العبارة ان يقال وهي اما تحصيل أمر ضروري والضروري ما لا يتأتى الخ أو يقال الضرورية تحصيل ما لا يتيسر فلفظ التحصيل ههنا مقدر بقرينة قوله وغير الضرورية تحصيل ما تيسر (قوله ومادة يفعل بها فيها) هذا ليس بضروري في مطلق الفعل وانما هو في فعل يكون في مادة فتأمل (قوله وعند استجماعها يوصف الرجل بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل) ظاهر العبارة دال على ان صحة التكليف لا تكون الا مع الاستطاعة وفيه أمور أحدها انه يصح عند أهل السنة التكليف بالمحال فلا يشترط في صحة التكليف الاستطاعة الثاني انه يجوز ان يحصل اقتدار الفاعل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل بها فيها ويحصل مانع من الفعل وحينئذ يستحيل منه الفعل فكيف يوصف بالاستطاعة والجواب عنه بان الممنوع من الفعل غير قادر على الفعل لان القدرة مع الفعل لا قبله ولا بعده كما صرح به في المواقف فيه نظر لان عبارته مشعرة بتقدم القدرة على الفعل لانه قال وعند استجماعها أي القدرة مع غيرها يصح ان يكلف والاولى ان يقال عند استجماعها يقع الفعل ويمكن ان يقال مراده من الاقتدار صلاحيته لحصول القدرة فيه ومن الاستطاعة امكان حصول الفعل عند عدم المانع فتأمل (قوله لعلها تقبل ببركتها الخ) اذ قد يكون في الجماعة من يستجاب دعوته والكريم اذا أعطى الواحد من الجماعة السائلين الحاضرين معا أعطى للباقين كيف وأكرم الاكرمين (قوله والاهتمام به) هذا يدل على ان مجرد الاهتمام به نكتة مستقلة غير التعظيم والحصر وليس كذلك بل الاهتمام لا بد ان يكون بطريق معين من

الطرق المعتبرة والالم يكف قال المحققون ومنهم الشيخ عبد القاهر لا يكفي ان يقال تقدم الشيء للاهتمام به بل لابد من بيان وجه الاهمية
خفي العبارة ان يقال للاهتمام وهو اما للتعظيم أو الحصر (قوله ولذلك فضل ماحكى الله تعالى عن حبيبه الخ) أى لاجل انه
يجب ان يكون نظر العابد الى المعبود أولا و بالذات فضل ماحكى الله عن حبيبه صلى الله عليه وسلم وهو قوله للصديق ان الله معنا على
ماحكى الله تعالى عن كليمه وهو قوله عليه السلام ان معى ربى سيهدين فان فى قول الحبيب ذكر الله تعالى مقدم على غيره بخلاف قول
الكليم فان ذكره مقدم على ذكره تعالى وتوضيح المقام انه لما كان الله مقدما فى كلام الحبيب أشعر بانه المقصود بالذات وما يجيء
بعده ملتفت اليه من حيث انه تابع له ومنتسب اليه واما كلام الكليم فلما لم يكن ذكر الله فيه مقدما لم يكن فيه اشعار بما
ذكرنا (قوله للتنصيص على انه المستعان به لاغير) اذ لو لم يكرر لاحتمل ان يكون التقدير ونستعين بك ويمكن ان يقال لو لم
يكرر لم يعلم اختصاص العبادة ولا الاستعانة على انه المستعان به لاغير فانه لو لم يكرر لربما توهم ان الاختصاص لمجموع العبادة
بالاستعانة لالكل واحد منهما واذا كرر كان نصا فى ان كلا منهما مختص ولا يخفى ان فيه اشعارا بزيادة التعظيم وان المتكلم
يستلذ الخطاب معه (قوله ادعى الى الاجابة) فان قيل هذه العبارة تدل على ان المقصود من العبادة تحصيل الحاجات لانه جعلها
وسيلة الى تحصيل الحاجات وقال بعض المحققين المرتبة الكاملة للعبادة ان نعبد الله لالاجل حصول حاجة وطلب شيء بل لانه مستحق
لان يعبد ولهذا أمر عليه الصلاة والسلام المصلى ان يقول أصلى لله فلو قال أصلى لثواب الله بطلت صلاته قلنا

الله عنهما معناه نعبدك ولانعبد غيرك وتقديم ماهو مقدم فى الوجود والتنبيه على ان العابد ينبغى
ان يكون نظره الى المعبود أولا و بالذات ومنه الى العبادة لامن حيث انها عبادة صدرت عنه بل من
حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة سنية بينه و بين الحق فان العارف انما يحق وصوله اذا استغرق
فى ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى أنه لايلاحظ نفسه ولا حالا من أحوالها الامن حيث
انها ملاحظة له ومنتسبة اليه ولذلك فضل ماحكى الله عن حبيبه حين قال لاتحزن ان الله معنا على
ماحكاه عن كليمه حين قال ان معى ربى سيهدين وكرر الضمير للتنصيص على أنه المستعان به لاغير
وقدمت العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤس الآى و يعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة
أدعى الى الاجابة وأقول لما نسب المتكلم العبادة الى نفسه أوهم ذلك تبجحا واعتدادا منه بما يصدر
عنه فعقبه بقوله واياك نستعين ليدل على ان العبادة أيضا مما لايتم ولايستتب له الا بمعونة منه
وتوفيق وقيل الواو للحال والمعنى نعبدك مستعينين بك وقرئ بكسر النون فيهما وهى لغة بنى تميم
فانهم يكسرون حروف المضارعة سوى الياء اذا لم ينضم مابعدها (اهدنا الصراط المستقيم) بيان
للمعونة المطلوبة فكأنه قال كيف أعينكم فقالوا اهدنا وافراد لما هو المقصود الاعظم والهداية
دلالة بلطف ولذلك تستعمل فى الخير وقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد على التهكم

المقصود هنا ان من كان طالبا للحاجات الدنيوية والاخروية من حصول الثواب والهرب من العقاب وجب عليه ان يقدم العبادة على الاستعانة واما غيره وهو من يعبد الله تعالى لالنيل ثواب فتقديمه العبادة لطلب الاعانة عليها واستمرارها فكانت العبادة مقصودة بالذات واما ما قاله بعض المحققين فالمقصود منه انه لابد ان تكون العبادة لالاجل الثواب وهو لاينافى ان تكون العبادة وسيلة الى الاستعانة ومنه
على استمرارها (قوله لامن حيث انها عبادة صدرت منه بل من حيث انها نسبة شريفة اليه الخ) لانه لما تقدم ظهر انه المقصود
بالذات لاغير فيكون كل ماتعلق يكون مقصودا بالذات من حيث تعلقه به لامن حيثية أخرى (قوله وقيل الواو للحال) ههنا سؤال
مشهور وهو ان المضارع المثبت بمنزلة اسم الفاعل ولايجيء الواو عليه لكن قال الرضى وقد سمع قمت وأصك وجهه وذلك اما
لانها جملة وان شابهت المفرد واما لانها بتقدير وأنا أصك وجهه ولضعف دخول الواو على المضارع قال وقيل (قوله والهداية
دلالة بلطف) أى دلالة ملتبسة به هذه العبارة تحتمل وجهين أحدهما ان تكون الدلالة الموصلة الى المطلوب الثانى الدلالة
على مايوصل اليه صرح الشريف العلامة بورود الهداية بهذين المعنيين فى حاشية المطالع فان قيل فالاولى فى الآية الحمل على المعنى
الاول فان الغرض الاصلى هو الوصول الى المطلوب لادراك مايوصل اليه لايقال الهداية ههنا تتعلق بالصراط المستقيم الذى هو
ملة الاسلام وهو ليس المطلوب الاصلى الذى هو الفوز بالثواب والنجاة عن العقاب لانا نقول كون الفوز بالثواب غرضا أصليا لاينافى
كون ملة الاسلام مطلوبا أيضا بل يستلزم كونها مطلوبة اذ هى أى ملة الاسلام وسيلة الى الفوز بالمطلوب و وسيلة الشيء مطلوبة كما هو
مطلوب أيضا فان ملة الاسلام فى حكم المطلوب الحقيقي لاستلزامها له بل يقال ان المراد بالهداية ههنا ليس المعنى الاول ولا الثانى أيضا

بل المراد مطلق الدلالة اذ لو أريد بها الدلالة الموصلة الى المطلوب أو الدلالة على ما يوصل اليه لكان ذكر الصراط المستقيم بعده مستدركا كما يرى (قوله ومنه الهدية) أى يؤخذ من الهداية الهدية لانها فيها دلالة بلطف (قوله وهوادى الوحش لمقدماتها) أى الوحش يصل الى المطلوب بمقدماتها فكانها أى المقدمات تهدى الوحش (قوله لكنها تنحصر فى أجناس مرتبة الخ) فان قيل يمكن ان يهدى الله تعالى أحدا الى الحق كاعتقاد وجود البارى تعالى من غير نظر الى دليل بان يلقى فى قلبه من غير سماع من أحد ولا نظر الى شئ وهذا نوع غير ماذكر فيفوت الانحصار قلنا هذا أمر نادر والكلام فى الغالب ثم ان هذا مجرد احتمال والكلام فيما هو محقق الوقوع فان قيل يمكن ان يقال انه داخل فى القسم الرابع لان ماذكر يحصل بالالهام قلنا قد ذكر المصنف ان القسم الرابع مختص بالانبياء والاولياء لكن الاعتقاد يمكن ان يحصل لغيرهم (قوله الاول افاضة القوى) فيه ان الافاضة ليست دلالة فلا تكون من أنواع الهداية بل هى مما لا تحصل دلالة الهداية الا بها (قوله والمطلوب اما زيادة) قال صاحب الحواشى هذا اشارة الى جواب سؤال تلخيصه على ما فى الحواشى الشريفية ان من خصص الحمد بالله وأجرى عليه تلك الصفات المشتملة على المبدأ والمعاد وما بينهما كان مهتديا فكيف يطلب الهداية فاجاب بان الحاصل أصل الاهتداء والمطلوب زيادته أو الثبات عليه فان قيل هم مهتدون فى عقائدهم وعباداتهم الا ان مطالبهم الحقيقية وهى السعادات الأبدية لا تحصل الا بهداية الله تعالى الى الطريق المستقيم وهى المطلوبة باهدنا فلا حاجة الى شئ من التأويلين قلنا لما كان الصراط المستقيم محمولا على ملة الاسلام احتيج الى أحدهما

ومنه الهدية وهوادى الوحش لمقدماتها والفعل منه هدى وأصله ان يعدى باللام أو الى فعومل معاملة اختار فى قوله تعالى واختار موسى قومه وهداية الله تعالى تتنوع أنواعا لا يحصيها عد كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولكنها تنحصر فى أجناس مترتبة * الاول افاضة القوى التى بها يتمكن المرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العقلية والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة * والثانى نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصلاح والفساد واليه أشار حيث قال وهديناه النجدين وقال وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى * والثالث الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها عنى بقوله وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وقوله ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم * والرابع أن يكشف على قلوبهم السرائر ويريهم الاشياء كما هى بالوحى أو الالهام والمنامات الصادقة وهذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء واياه عنى بقوله أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فالمطلوب اما زيادة ما منحوه من الهدى أو الثبات عليه أو حصول المراتب المرتبة عليه فاذا قاله العارف بالله الواصل عنى به أرشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات أحوالنا وتميط غواشى

على ان طالب الهداية الى تلك المطالب طلب زيادة الهدى وفيه بحث اذ لا نسلم انه اذا حمل الصراط المستقيم على ملة الاسلام احتيج الى أحدهما وانما يكون كذلك لو كان هو المطلوب باهدنا وليس كذلك لان المبدل منه فى حكم المحو والمطلوب بالنسبة هو البدل وهو قوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وهو ليس ملة الاسلام بل هو طريق مسلمين مخصوصين لا يكون مغضوبا عليهم ولا ضالين خرج بالقيد الاول طريق المجتهدين الذين لم تتحقق فيهم شرائط الاجتهاد وطرق سائر فساق المسلمين لانهم مغضوب عليهم وبالقيد الثانى طرق المجتهدين الذين تتحقق فيهم شرائط الاجتهاد وأخطؤا فى اجتهادهم لانهم ضالون أقول لا نسلم ان المبدل منه فى حكم المحو بل هو ملحوظ لكن المقصود الاصلى هو البدل وكيف يكون فى القرآن شئ فى حكم المحو بل كلام البلغاء خال عن مثل ذلك والتفصيل ان يقال ان كان مراده ان المبدل منه مطلقا فى حكم المحو فهو باطل والا يصح ان يقام البدل مقامه وليس كذلك كما قال العلامة التفتازانى لا نسلم ان البدل يجب صحة قيامه مقام المبدل عنه وان كان مراده ان المبدل فى حكم المحو فى هذا الموضع فهو ممنوع واذا لم يكن فى حكم المحو سقط ما قاله هذا فان قيل المطلوب ليس طريق الاسلام على اطلاقه بل طريق الاسلام المقيد بكونه غير مقرون بما يستلزم الغضب والضلال كما دل عليه قوله تعالى صراط الذين أنعمت عليهم وحينئذ لا حاجة الى أحد التأويلين المذكورين قلنا لا ضرر فى هذا على كلام العلامة لان كلامه أنه لما فسر صاحب الكشاف صراط المستقيم بملة الاسلام مطلقا احتيج الى أحد التأويلين وفيه نظر (قوله أرشدنا طريق السير فيك) الذى يفهم من كلام أكابر الصوفية ان السير فى الله هو الانتقال من اسم الهى الى اسم الهى آخر فى اسم الهى أى ينتقل من اسم الهى الى آخر وبين هذين الاسمين تعلق به اسم الهى ثالث يظهر به ويتجلى له وهذا السير لا نهاية له قال فى الفتوحات ان العارف ينتقل من طور الى طور ومن حال الى أخرى الى ان أحبه الله فكشف له عن قلبه فطالع عجائب الملكوت وانتقش فى جوهر نفسه جميع ما فى العالم وفر الى الله متنافرا من كل ما يبعده منه ويحجبه عنه الى ان رآه فى كل

شئ فلما رآه فى كل شئ أراد أن يلقى عصا التسيار و يزيل عنه اسم المسافر فعرفه ربه ان الامر لانهاية له فى الدنيا والآخرة وانك لاتزال مسافرا (قوله و يتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة) هذه المسئلة مذكورة فى كتب الأصول قال الامام الرازى فى المحصول قال جمهور المعتزلة الآمر يجب أن يكون أعلى رتبة من المأمور حتى يسمى الطلب أمرا وقال أبو الخير البصرى المعتبر هو الاستعلاء الحسى لا العلو وقال أصحابنا لا يعتبر العلو ولا الاستعلاء وظاهر ماذكره المصنف ههنا اختيار مذهب أبى الحسين وهو خلاف مذهب أهل السنة ويخالف قوله فى منهاج الاصول ان الامر حقيقة هو القول الطالب للفعل واعتبرت المعتزلة العلو وأبو الحسين الاستعلاء و يفسدهما قوله تعالى حكاية عن فرعون ماذا تأمرون فان قيل هذا قول فرعون فكيف يستدل به قلنا طريقه أن يقال ان معنى القرآن ان فرعون تكلم بلفظ معناه ومعنى الامر واحد ولما كان اللفظ الذى تكلم به لا يقتضى العلو ولا الاستعلاء فلفظ الامر أيضا يجب أن يكون كذلك والمراد بقوله وقيل بالرتبة ان الفرق بينهما بالعلو كما هو مذهب جمهور المعتزلة واختاره صاحب الكشاف (قوله والمراد به طريق الحق وقيل ملة الاسلام) فان قيل ما هذا الخلاف أليس طريق الحق وملة الاسلام متحدين كما هو المفهوم من عبارة الكشاف قلت طريق الحق أعم من أن يكون متعلقا بالاصول والفروع فهو أعم من ملة الاسلام لانها عبارة عن أصول الدين أى ما يتحقق به أصل الاسلام والنجاة من الكفر نعوذ بالله منه وقد يقال ان طريق الحق شامل لطريق السير فى الله كما ذكر وليس هو عين ملة الاسلام بل أمر مرتب عليه فى بعض الافراد واعلم أن قوله هنا مخالف لما سبق فانه قد علم سابقا أنه يمكن حمل الصراط المستقيم على ما هو مسببه وهو الفوز بالسعادات فعلى هذا لا يكون المراد من الصراط المستقيم طريق الحق ولا ملة الاسلام بل ما هو مرتب عليهما (قوله بدل من الاول بدل الكل) فيه ان بدل الكل يجب أن يكون متحدا مع المبدل منه وههنا ليس كذلك لان صراط الذين أنعمت عليهم طريق المسلمين مطلقا كما سيفهم من ظاهر كلامه ولا يخفى ان بعض المسلمين مغضوب عليهم و بعضهم ضالون على ماذكر سابقا فلا يكون صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب ما عليهم طريق المسلمين مطلقا بل طريق مسلمين مخصوصين بعدم الغضب والضلال لا المؤمنين مطلقا والجواب ان المراد من الاتحاد فى بدل الكل أن يكون أحدهما صادقا على الآخر وان كان البدل أخص من المبدل منه كما اذا كان لك خمس اخوة أحدهم زيد فقيل جاء فى أخوك زيد والاولى أن يقال مراده مما سيجيء من قوله ان الطريق المستقيم ما يكون طريق مؤمنين مخصوصين بعدم الغضب والضلال لا المؤمنين مطلقا (قوله وهو فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة) فى الحواشى ذهب كثيرون من النحاة الى أن البدل تابع مقصود بالنسبة الى المتبوع دونه واختار صاحب الكشاف انه فى حكم تكرير العامل وأنت خبير بان الفرقة الاولى لما ذهبوا الى أن البدل مقصود بالنسبة الى المتبوع لم يعترفوا بتكرير العامل هناك ومن اختار انه لتكرير العامل لم يعترف بانه مقصود بالنسبة الى المتبوع دونه والعجب أن المصنف جمع بين المذهبين وقال هو فى حكم تكرير العامل من حيث انه مقصود بالنسبة أقول مراد الفرقة الاولى ان البدل مقصود بالذات دون المتبوع بل هو مقصود أيضا لكن لا بالذات وهذا لا ينافى تكرير العامل وانما ينافيه لو كان المبدل منه فى حكم المحو وقد بينا فساده ثم ان المصنف قال البدل فى حكم تكرير العامل ولم يقل بحصول تكريره ولا نسلم أن كون البدل فى حكم تكرير العامل ينافى أن يكون مقصودا بالنسبة الى المتبوع (قوله فكانه من البين الذى لا خفاء فيه) لقائل أن يقول هذا لا يناسب التفسير والبيان المذكورين لانه اذا كان اتحاد الطريق المستقيم مع طريق المؤمنين كالبين الذى لا خفاء فيه فاى حاجة فى بيان الاول بالثانى اذ البيان انما يكون فيما فيه نوع ابهام ثم ان البيان والتفسير

أبدا انما نستضىء بنور قدسك فنزاك بنورك والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى و يتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه فكانه يسرط السابلة ولذلك سمى لقما لانه يلتقمهم والصراط من قلب السين صادا ليطابق الطاء فى الاطباق وقد يشم الصاد صوت الزاى ليكون أقرب الى المبدل منه وقرأ ابن كثير برواية قنبل عنه و رويس عن يعقوب بالاصل وحمزة بالاشمام والباقون بالصاد وهو لغة قريش والثابت فى الامام وجمعه سرط ككتب وهو كالطريق فى التذكير والتأنيث والمستقيم المستوى والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام (صراط الذين أنعمت عليهم) بدل من الاول بدل الكل وهو فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة وفائدته التوكيد والتنصيص على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة على آكد وجه وأبلغه لانه جعل كالتفسير والبيان له فكانه من البين الذى لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم

يناسب جعله عطف بيان لا بدلا كما لا يخفى والاولى حذف قوله من البين الخ ولقد أحسن صاحب الكشاف حيث لم يذكر هذه العبارة بل قال فائدة البدل التوكيد لما فيه من التنبيه والتكرير والاشعار بان الصراط المستقيم بيانه وتفسيره صراط المسلمين ليكون ذلك شهادة لصراط المسلمين بالاستقامة على أبلغ وجه وآكده اذ لم يتوجه عليه ما قلنا أولا والجواب عن الاول أنه قال كأنه من البين الخ وهذا لا ينافى أن يكون فيه نوع ابهام بل يستلزم ابهاما وعن الثانى أنه جعل كالتفسير والبيان لا انه جعله بيانا ولا نسلم أن ليس فى البدل تفسير و بيان أصلا يؤيده عبارة الكشاف كما نقلناه فان قلت الفوائد التى ذكرها المصنف بقوله وفائدته الخ مشتركة بين البدل وعطف البيان لكن يجب عليه بيان فائدة مختصة بالبدل فما هى قلت ذكر أولا انه فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة وهو مختص بالبدل ولك أن تقول كما انه يجوز حمله على البدل يجوز حمله على عطف البيان فلم لم يتعرض له فان قيل لعل هذا بناء على اتحاد عطف البيان و بدل الكل كما قال الرضى أنا الى الآن لم يظهر لى فرق جلى بين بدل الكل وعطف البيان بل ما الذى يكون عطف البيان الا البدل كما هو ظاهر كلام سيبويه وأطال الكلام فى ذلك قلنا هذا الكلام خاص بالرضى وأما غيره فقد فرقوا بين البدل والبيان وتحقيق الفرق بينهما ما ذكره الشريف العلامة فى حاشية الرضى شرح الكافية ان مثل قولك جاءنى أخوك زيد ان قصدت فيه الاسناد الى الاول وجئت بالثانى تتمة له وتوضيحا فالثانى عطف بيان وان قصدت فيه الاسناد الى الثانى وجئت بالاول توطئة له ومبالغة فى الاسناد فالثانى بدل فان قيل الاقتصار على كونه بدلا لكونه أرجح قال الشريف العلامة فى توضيح كلام الكشاف ان للبدل فائدتين احداهما التأكيد بذكر الصراط مرتين وتكرير العامل و بهذا التكرير يمتاز عن التأكيد وعطف البيان على المختار و بكونه مقصودا بالنسبة يمتاز عنهما مطلقا

ما يكون طريق المؤمنين وقيل الذين أنعمت عليهم الانبياء وقيل النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام قبل التحريف والنسخ وقرئ صراط من أنعمت عليهم والانعام ايصال النعمة وهى فى الاصل الحالة التى يستلذها الانسان فاطلقت لما يستلذه من النعمة وهى اللين ونعم الله وان كانت لا تحصى كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تنحصر فى جنسين دنيوى وأخروى والاول قسمان موهبى وكسبى والموهبى قسمان روحانى كنفخ الروح فيه واشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق وجسمانى كتخليق البدن والقوى الحالة فيه والهيئات العارضة له من الصحة وكمال الاعضاء والكسبى تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالاخلاق السنية والملكات الفاضلة وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة والحلى المستحسنة وحصول الجاه والمال والثانى أن يغفر له

وثانيهما الايضاح بتفسير المبهم قلنا اما الايضاح والتفسير فمشترك بين البدل وعطف البيان وأما كونه مقصودا بالنسبة فيحتاج ههنا الى تبين كون صراط الذين أنعمت عليهم مقصودا بالنسبة وأما كون البدل فيه تكرير

العامل المفيد للتأكيد فبناؤه على ما ذكره الرضى من ان العامل فى البدل مقدر من جنس الاول عند الاخفش والرمانى والفارسى وأكثر المتأخرين استدلالا بالقياس والسماع أما السماع فنحو قوله تعالى لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم وغير ذلك من الآى والاشعار وأما القياس فلكونه مستقلا مقصودا بالذكر وقد رد الرضى على الوجهين قال اما الجواب عن السماع فان لبيوتهم الجار والمجرور بدل من الجار والمجرور والعامل وهو جعلنا غير مكرر وكذا فى غيره وأما القياس فان استقلال الثانى وكونه مقصودا بالذكر يؤذنان بان العامل هو الاول لا مقدر آخر ثم قال ومذهب سيبويه والمبرد والزمخشرى والمصنف ان العامل فى البدل هو العامل فى المبدل منه اذ المتبوع فى حكم الطرح وهذا النقل عن الزمخشرى يخالف ما فهم من كلام الكشاف على ما بينه الشريف العلامة فليتأمل والجواب عن أصل السؤال انه اذا جعل بدلا كان فيه اشعار بان المقصود بالذات طريق المؤمنين ففيه تعظيم لطريقهم وتكريم لهم ومبالغة فى الترغيب فى طريقهم بالقصد اليه بالذات بخلاف ما اذا جعل عطف بيان لفوات هذه المقاصد والاولى ان يقال الامور المذكورة فى التابع وهى الانعام وعدم الغضب والضلال مقصودة بالذات والصراط المستقيم الذى هو المتبوع مطلوب لاجل هذه الامور فالمناسب ان يجعل التابع بدلا لا عطف بيان (قوله وقيل أصحاب موسى وعيسى عليهما السلام قبل التحريف والنسخ) قال صاحب الحواشى فيه بحث اذ لا يلائم للمسلم ان يطلب طريق أصحاب موسى وعيسى أصلا كيف ولا يسوغ ان يعمل بطريقهما اذا كان مخالفا لدين الاسلام أقول قد يقال المراد من صراطهم الاصول الاعتقادية المتفقة فى جميع الاديان لا الفروع المختلفة باختلافها وتخصيص أصحاب موسى وعيسى بناء على شهرة أمرهما وكثرة أمتهما فتأمل (قوله والنطق) أراد به الامر الروحانى الذى هو منشأ التكلم لا النطق الظاهرى اذ هو من الامور الجسمانية (قوله تزكية النفس الخ) هذه شاملة للايمان الذى هو تزكية النفس عن رذيلة الكفر

وكذا الصلاح الذي هو تزكيتها عن رذيلة المعصية (قوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال) اذا كان المراد من الصراط المستقيم ملة الاسلام فالمراد من الجامع للاوصاف الثلاثة هم المؤمنون الصالحون اذ غيرهم غير سالم من الغضب والضلال واذا أريد شموله لكل واحد من المؤمنين يكون المراد من الغضب الحكم بدخوله في جهنم أبدا او بالضلال الكفر (قوله أو صفة مبينة أو مقيدة) اذا كان المراد من الذين أنعمت عليهم المسلمين الكاملين تكون الصفة مبينة لان الكاملين منهم آمنون من الغضب والضلال مطلقا واذا أريد المؤمنون من غير تقييده بالكمال كانت هذه الصفة مقيدة لانها مختصة ببعضهم أو تقول المراد بالذين أنعمت عليهم الذين رضي الله عنهم فتكون الصفة مبينة أو المنعم عليهم على اطلاقه فتكون الصفة مقيدة (قوله وذلك انما يصح باحد التأويلين اجراء الموصول مجرى النكرة) أي كون غير المغضوب عليهم صفة للذين أنعمت عليهم لا يصح الا باحد التأويلين واعلم انه ذكر في الكشاف فان قلت كيف يصح ان يقع غير صفة للمعرفة وهو لا يتعرف وان أضيف الى المعارف قلت الذين أنعمت عليهم لا توقيت فيه كقولهم * ولقد أمر على اللئيم يسبني * قال الشريف العلامة وذلك لان الموصول في حكم المعرف باللام فاذا أريد به الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض أفراد لا بعينه كان في المعنى كالنكرة وهو المسمى بالمعهود الذهني فتارة ينظر الى معناه فيعامل معاملة النكرة كما يوصف بالنكرة والجملة وأخرى الى لفظه فيوصف بالمعرفة و يجعل مبتدأ وذا حال فان قيل قد ذكر أولا أنهم هم المؤمنون مطلقا ثم نقل انهم أصحاب موسى عليه السلام قبل تحريف أحكام التوراة ونسخها والانبياء عليهم السلام مطلقا فهو على القولين الآخرين عهد خارجي تقديري فيكون متعينا وعلى الاول يستغرق الكل فيكون أيضا أمرا متعينا لا تعدد فيه أصلا فليس ههنا معنى لا توقيت فيه قلنا يجوز ان يريد بما ذكره أولا طائفة (٣٨) من المؤمنين لا باعيانهم واذا حمل على الاستغراق المتبادر من العبارة تعين ان يكون ماذكره في الجواب وجها رابعا لتلك الثلاثة وهو العهد الذهني كما يشهد له استشهاده بقول الشاعر فاعترض عليه صاحب الحواشي بان كل واحد من الوجوه المذكورة وان كان متعينا لكن لا يتعين حمل الموصول على واحد معين منها لانتفاء قرينة ظاهرة على ذلك بل يحتمل ان يحمل على كل واحد منها على فيتعين سبيل البدل وعلى غيرها أيضا كما أشرنا اليه فمن هذا الوجه يعرض له الابهام و يصير بمنزلة ما أريد به فرد لا بعينه فقوله يتعين ان يكون وجها رابعا لتلك الثلاثة غير مسلم أقول محصل كلامه ان المعرفة الدالة على المعاني التي كل منها متعين اذا لم يظهر المراد منه عند المخاطب لخفاء القرينة في حكم النكرة وليس يوجد لهذا دليل ولا نظير وأما وصف المعهود الذهني بالنكرة فلان المتكلم لا يقصد فردا معينا بل فردا ما وفي قول الشريف العلامة حيث قال ان المراد بالمعهود الذهني هو الجنس في ضمن فرد لا بعينه نظر اذ في قولنا كل الخبز مثلا المراد منه أكل فرد من أفراد الخبز لا أكل جنس الخبز في ضمن الفرد وقد يقال ان الفرد هو الجنس مع التشخص و يرد عليه ان الطبائع والحقائق غير موجودة في الخارج أصلا عند الشريف العلامة كما صرح في كتبه العقلية وانما الموجود فرد ينتزع منه العقل الحقيقة والذاتيات (قوله لانه أضيف الى ماله ضد واحد) فان قلت قد يكون شخص واحد منعما عليه مغضوبا عليه أيضا فلا يكونان ضدين قلت لا يكون شخص واحد من جهة واحدة منعما عليه مغضوبا عليه أيضا وهذا يكفي في التضاد وتوضيح المقام ان غيرا اذا أضيف الى ماله ضد واحد يجوز ان يقع صفة للمعرفة وهو ههنا مضاف الى المغضوب عليهم الذي له ضد واحد هو المنعم عليهم وكذا هو مضاف الى الضالين الذين لهم ضد واحد هو ما ذكر فيكون المنعم عليه ضدا للمغضوب عليهم وكذا للضالين فلهذا جاز ان تقع صفة للمعرفة واعلم ان بين كلامه وكلام الزمخشري فرقا بينا وهو ان الزمخشري جعل علة كون غير صفة للمعرفة ههنا اشتهار المنعم عليهم بكونهم خلاف المغضوب عليهم والضالين وأما المصنف فجعل العلة كون المضاف اليه له ضد واحد هو المنعم عليهم والحاصل انه جعل العلة الضدية المذكورة وجعلها صاحب الكشاف الاشتهار بالمخالفة ولا يخفى ان المخالفة غير الضدية وان سلم ان المخالفة الضدية يقول الفرق باق بان الشهرة اعتبرها الزمخشري ولم يعتبرها المصنف قال الرضي اذا أضيف غير الى معرفة له ضد واحد فقط يعرف لانحصار الغيرية فيه كقولك عليك

مافرط منه و يرضى عنه و يبوأه في أعلى عليين مع الملائكة المقربين أبد الآبدين والمراد هو القسم الاخير وما يكون وصلة الى نيله من الآخر فان ما عدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال أو صفة له مبينة أو مقيدة على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان و بين السلامة من الغضب والضلال وذلك انما يصح باحد تأويلين اجراء الموصول مجرى النكرة اذ لم يقصد به معهود كالمحلى في قوله * ولقد أمر على اللئيم يسبني * وقولهم اني لامر على الرجل مثلك فيكرمني أو جعل غير معرفة بالاضافة لانه أضيف الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليهم

بالحركة غير السكون فلذلك كان قوله تعالى غير المغضوب عليهم صفة الذين أنعمت عليهم اذ ليس لمن رضى الله عنهم ضد غير المغضوب عليهم أقول فيه بحث اذ لا يخلو من ان يكون الضالون هم المغضوب عليهم أولا والاول يوجب التكرار والثانى يستلزم ان يكون للمنعم عليهم ضدان أحدهما المغضوب عليهم والثانى الضالون فلا يصح القول بان ليس للمنعم عليهم الا ضد واحد ثم ان العطف وتكرار لا دالان على الغيرية فان قيل لعل الضالين هم المغضوب عليهم وان كان معنى الضال غير المغضوب عليه فالعطف باعتبار تغاير المعنيين قلنا لا نسلم ان الضالين مطلقا هم المغضوب عليهم فان بعض الضالين يعفى عنهم وليس كذلك المغضوب عليهم والجواب انا نختار المغايرة ولا يلزم ان يكون الضال ضدا آخر اذ لا يلزم من المغايرة التضاد واعلم ان فى عبارة الرضى خللا لانه بصدد اثبات ان ما أضيف اليه الغير ليس له الا ضد واحد لكنه تعرض لاثبات ان المنعم عليهم ليس له الا ضد واحد وهو المغضوب عليهم ثم ان فى قوله لانحصار الغيرية فيه نظر ثم نقول فان قيل هل غير فى هذا المقام تكتسب التعريف أولا فعلى الاول تكون معرفة وعلى الثانى نكرة فليس فى الواقع الا أحدهما قلت اذا نظر الى مذهب من قال بعدم اكتسابه التعريف كان نكرة واذا نظر الى مذهب الذى قال باكتسابه التعريف فى مثل هذه الصورة كان معرفة ولكونه نكرة وجه آخر وهو ان يكون الغير بمعنى المغاير وكانت الاضافة لفظية وهذا مما وقع فى عبارة العلماء وان لم يرتضه الادباء كما صرح به الشريف العلامة وفيه نظر وله جواب (قوله فيتعين تعين الحركة غير السكون) فيه تسامح والمراد ان غير المغضوب متعين كتعين الحركة غير السكون فى التركيب المذكور وفى أكثرها تعين الحركة من غير السكون والمعنى تعين المنعم عليهم كتعين الحركة التى هى غير السكون أى المتصفة به فى التركيب المشهور وهو قولهم عليك بالحركة غير السكون ولا يخفى التكلف فيه والاولى ان يقال كتعين الحركة فى التركيب (قوله والعامل أنعمت) قال الشريف العلامة أى العامل فى الحال أنعمت وهو ظاهر وكذا العامل فى ذى الحال وهو ضمير عليهم وذلك ان حرف الجر اداة توصل معنى الفعل الى مجروره فالمجرور ههنا وحده منصوب المحل بالفعل فبهذا الاعتبار يكون ذا حال فلا يرد ان العامل فى الحال هو الفعل وفى ذى الحال هو الجار وهكذا يقول المرفوع (٣٩) المحل فى عليهم الثانية هو المجرور لا مجموع الجار

فيتعين تعين الحركة من غير السكون وعن ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور والعامل أنعمت أو باضمار أعنى أو بالاستثناء ان فسر النعم بما يعم القبيلين والغضب ثوران النفس ارادة الانتقام فاذا أسند الى الله تعالى أريد به المنتهى والغاية على مامر وعليهم فى محل الرفع لانه نائب مناب الفاعل بخلاف الاول ولا مزيدة لتأكيد مافى غير من معنى النفى فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين

والمجرور حتى يرد الاشكال بان المجموع ليس باسم والاسناد اليه من خواصه وما يقال من ان الجار والمجرور فى محل النصب أو الرفع فمن قبيل المساهلة فى العبارة اتكالا على ما تقرر من القواعد واعترض عليه صاحب الحواشى بان معنى الفعل اذا وصل الى ما بعده بنفسه وجب رفعه أو نصبه وأما اذا وصل بواسطة حرف الجر الى ما بعده فايجابه لاحدهما ممنوع كيف ولو كان كذلك لكان كل مجرور بحرف الجر اما منصوب المحل أو مرفوعه فكان البصرة والكوفة فى سرت من البصرة الى الكوفة منصوبى المحل لوصول معنى السير بواسطة من والى اليهما ولم يقل به أحد أقول قال الرضى بعد ماحقق معنى المتعدى بنفسه والمتعدى بواسطة حرف الجر اذا تعدى أى الفعل بحرف الجر فالجار والمجرور فى محل النصب على المفعول به والتحقيق ان المجرور وحده منصوب المحل لا مع الجار لان الجار هو الموصل للفعل اليه كالهمزة والتضعيف لكن لما كانت الهمزة والتضعيف من تمام صيغة الفعل والجار متصلا به كالجزء من المفعول توسعوا فى اللفظ وقالوا هما فى محل النصب اه كلامه وهذا على اطلاقه يدل على ان البصرة والكوفة منصوبا المحل فما قاله من انه لم يقل به أحد غير صحيح لكن فى كلام الشريف العلامة بحثان أحدهما انه لا حاجة فى كون المجرور ذا حال بكونه منصوب المحل فانه قد يقع الحال عن مجرور ليس منصوب المحل كقوله تعالى واتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله النار مثوا كم خالدين فيها الثانى انه لا يلزم كون عامل الحال وصاحبها واحدا كما حققه الرضى حيث قال والحق انه يجوز اختلاف العاملين على ما ذهب اليه المالكى فيقول فى ضربى زيدا قائما تقديره ضربى زيدا حاصل قائما والعامل فى الحال حاصل وفى صاحبها ضربى ويمكن الجواب عن الاول بانه لو كان المضاف فى المثال الاول محذوفا لصح اقامة المضاف اليه مقامه فكان حنيفا حالا من المفعول وبان مثوا كم بمعنى موضع ثوابكم وكان خالدين حالا من الفاعل كما صرح به الرضى وعن الثانى ان بناء ما ذكره على مذهب صاحب الكشاف والجمهور من وجوب اتحاد العامل فى الحال وصاحبها وأما كونه خلاف التحقيق فلا يضر فتأمل (قوله فاذا أسند الى الله تعالى الخ) فان قلت لا حاجة ههنا الى هذا التأويل لانه ينفى الغضب نعم اذا اثبت له تعالى الغضب يحتاج الى التأويل قلت نفى غضب الله تعالى عن جمع مخصوص يشعر بثبوت غضبه تعالى لجمع آخر فلذا احتاج الى التأويل (قوله ولا مزيدة لتأكيد مافى غير من معنى النفى) أى ليست عاطفة لدخول العاطف عليه وهو الواو ولا يجوز اجتماع حرفى العطف فان قلت قد يقال ما جاءنى زيد ولكن عمرو

فاجتمع حرفا العطف وهما الواو ولكن وكذا يقال العدد اما زوج واما فرد فاجتمع الواو واما قلنا الجواب عن الاول ان لكن ههنا لمجرد الاستدراك لا للعطف صرح به الرضى وعن الثانى ان عبد القاهر وأبا على منعا كون اما عاطفه لان اما الاولى داخلة على ماليس بمعطوف على شئ والثانية مقترنة بواو العطف فلا يصلحان للعطف وشبهة من جعلها حرف عطف كونها بمعنى أو العاطفة ولا يلزم ذلك فان معنى ان المصدرية هو معنى ما المصدرية والاولى ناصبة للمضارع دون الثانية والحق ان الواو هى العاطفة واما مفيدة لاحد الشيئين غير عاطفة كذا قال الرضى (قوله ولذلك جاز أنا زيدا غير ضارب كما جاز أنا زيدا الاضارب وان امتنع أنا زيدا مثل ضارب) أى ولاجل ان غيرا يفيد معنى لا جاز ما ذكر أعنى أنا زيدا غير ضارب لان الاضافة ههنا كالعدم ولم يجز أنا زيدا مثل ضارب لامتناع تقدم معمول المضاف اليه على المضاف قال الشريف العلامة تلخيص الكلام ان غيرا وضعت للمغايرة وهى مستلزمة للنفى فتارة يراد بها اثبات المغايرة كما فى الآية فيكون اثباتا متضمنا للنفى فيجوز توكيده بلا وأخرى يراد بها النفى كقولك انا زيدا غير ضارب أى لست ضاربا له فيكون نفيا صريحا والاضافة بمنزلة العدم فى المعنى فيجوز أيضا تقديم معمول المضاف اليه على المضاف واعترض بان السخاوى صرح بان لا فى مثل قولك انا الاضارب اسم بمعنى غير الا أنه لما كان فى صورة الحرف أجرى اعرابه على ما بعده كما تقول جاءنى بلا شئ ورأيت لا فارسا فيجب ان يمتنع تقدم المعمول فيه أيضا أجيب أولا بمنع الاسمية وثانيا بجواز التقدم نظرا الى صورة الحرفية المقتضية لانتفاء الاضافة وأقول قد يقال ان أراد أن غيرا فى قول القائل انا زيدا غير ضارب بمعنى ليس كما يفهم من ظاهر كلامه فهو فى غاية البعد ولا يوجد له نظير وان أراد أنه يستفاد منه ذلك النفى فيمكن ان يقال يستفاد من غير المغضوب أيضا النفى فيستفاد من مثل أنا زيدا غير ضارب المغايرة بين زيد والضارب فلا يظهر بما ذكره فرق بين المثالين فتأمل (قوله والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير) لك أن تقول ليس للضلال مرتبة هى أقصى المراتب حقيقة اذ لا يتصور مرتبة من الضلال الا ويمكن تصور مرتبة أقوى منها ويمكن أن يقال المراد من قوله وله عرض عريض ان ما حصل فى الواقع من الضلال له عرض عريض ولا يخفى أن ما يوجد منه متناه فيكون فى الواقع مرتبة من الضلال ليست فوقها مرتبة أخرى فتكون أقصى المراتب أو يكون المراد من الاقصى نوعا من الضلال هو أشد الانواع وان كان لهذا النوع أيضا مراتب غير متناهية فتأمل (قوله وقد روى مرفوعا) أى رفع القول المذكور الى النبى صلى الله عليه وسلم ولعل افراد اليهود توصف بالغضب عليهم وان كان النصارى الضالون أيضا مغضوبا عليهم لكثرة وقوع الغضب عليهم أى اليهود فى الدنيا بالمسخ وغيره من مثل الذلة والمسكنة وافراد النصارى بصفة الضلال لكمال فساد عقائدهم فى اثبات الالهية حيث قالوا ان الله ثالث ثلاثة واتخاذ المسيح وأمه الهين من دون الله قال الله تعالى أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله وقال العلامة النيسابورى انما خص الاولى بالغضب عليهم لان الغضب يلزمه البعد والطرد والمتفرط فى كل شئ المعرض عنه بعيد من ذلك الشئ وأما المفرط فقد قبل عليه وتجاوز عنه واليهود فى طرف التفريط فى شأن نبيهم والنصارى فى طرف الافراط أقول المتفرط والمفرط كلاهما بعيد عما يليق وهو الاعتدال فتأمل (قوله ويتجه أن يقال المغضوب عليهم العصاة فالضالين الجاهلون بالله) لك أن تقول ان كان المراد من الجاهلين من وصل اليه الشرع وبقى مع جهله لم يعرف الله من الشرع مع وجوب المعرفة عليه فهم من المغضوب عليهم فلا وجه لجعله مقابلا له وان كان المراد من الجاهلين من لم يصل اليه الشرع كالناشئ على شاهق جبل الذى لم يصل اليه خبر الشرع فهو من أهل الجنة عند أهل السنة فلا وجه لاخراجه عنهم أى عن المنعم عليهم والجواب أن المراد من المنعم عليه الفرد الكامل منه والجاهلون بالله ليس كذلك (قوله وقرئ ولا الضألين بالهمزة الخ) أى بتحريك ما بعد الضاد وهذا عند من جد فى الهرب عن التقاء الساكنين (قوله آمين اسم فعل) قال الشريف العلامة أسماء الافعال موضوعة بازاء ألفاظ الافعال كاستجب وامهل واسرع من حيث يراد بها معانيها لا من حيث يراد بها أنفسها

ولذلك جاز أنا زيدا غير ضارب كما جاز أنا زيدا الاضارب وان امتنع أنا زيدا مثل ضارب وقرئ وغير الضالين والضلال العدول عن الطريق السوى عمدا أو خطأ وله عرض عريض والتفاوت ما بين أدناه وأقصاه كثير قيل المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم من لعنه الله وغضب عليه والضالين النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وقد روى مرفوعا ويتجه أن يقال المغضوب عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله لان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به وكان المقابل له من اختل احدى قوتيه العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه لقوله تعالى فى القاتل عمدا وغضب الله عليه والمخل بالعقل جاهل ضال لقوله فماذا بعد الحق الا الضلال وقرئ ولا الضألين بالهمزة على لغة من جد فى الهرب من التقاء الساكنين (آمين) اسم الفعل

الذى

فاذا قلت آمين مثلا فهم منه لفظ استجب أو ما يرادفه مقصودا به طلب الاستجابة كما فى قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفسه كما تقول استجب صيغة أمر وبذلك صح كونها أسماء وان استفدنا منها معانى الافعال لان مدلولاتها التى وضعت هى لها ألفاظ لم يعتبر معها اقترانها بزمان وأما المعانى المقترنة بالزمان فهى مدلولة لتلك الالفاظ ينتقل من الاسماء اليها بواسطتها وهذا تأويل مناسب لتسميتها باسماء الافعال واعترض صاحب الحواشى بان استجب ومرادفه لفظان مختلفان لا يستلزم تعقل أحدهما عند تعقل الآخر واذا وضع لفظ بازاء استجب كان معناه والمفهوم منه هو هذا اللفظ دون مرادفه واذا وضع بازاء مرادفه صار الامر بالعكس فلو كان لفظ آمين موضوعا بازاء لفظ لوجب أن يكون هناك لفظ معين يفهم منه فى كل اطلاق من يكون عالما بوضعه وليس كذلك اذ المعروف لا يفهم منه اللفظ وأرباب اللغة لم تعتبره بل فسروا تارة باستجب وتارة بافعل قال ابن الحاجب أسماء الافعال ما كان بمعنى الامر والماضى أقول لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون آمين مثلا موضوعا لكل من استجب ومرادفه فيكون له معانى متعددة وكل أحد يفهم منه ما علم وضعه له وعدم الفهم الذى ذكره ممنوع أو يكون موضوعا لاستجب مثلا وتفسيره بغيره كان توسعا لا بد لنفى هذين الاحتمالين من دليل فتأمل وفى كلام العلامة نظر من وجه آخر اذ الغرض من وضع الالفاظ افادة المعانى ولا فائدة فى وضع آمين للفظ استجب مثلا ويمكن وضعه أولا لمعنى استجب فوضع لفظ أسماء الافعال لالفاظ الافعال مما لا جدوى فيه يعتد به فان قيل اذا كان كذلك فلم سميت باسماء الافعال ولم لم تجعل أفعالا قلنا الفعل ما يدل على زمان وضعا بصيغة مخصوصة وما لا يكون كذلك فهو اسم وان دل على زمان مخصوص لا بالصيغة فان بعد مثلا دل على زمان الماضى وضعا بصيغته بخلاف هيهات فانها وان كانت دالا على ما دل عليه بعد لكن لا بصيغته ولذا قال الرضى الاولى أن يقال الفعل ما دل على معنى فى نفسه مقترن بزمان من حيث الوزن وعلى هذا لا حاجة الى التكلف الذى ذكره العلامة فتكون تسميتها باسماء الافعال باعتبار كونها مرادفة للافعال أى أسماء معانى الافعال فيكون ههنا مضاف محذوف (قوله فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة الخ) يحتمل أن يراد بالموافقة الموافقة فى الزمان وفى الابتداء والانتهاء والاولى أن تحمل الموافقة على الموافقة الباطنية من حيث الخشوع والتوجه الى الله تعالى

﴿ تفسير سورة البقرة بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الذى هو استجب وعن ابن عباس قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معناه فقال افعل بنى على الفتح كأين لالتقاء الساكنين وجاء مد ألفه وقصرها قال * ويرحم الله عبدا قال آمينا * وقال * أمين فزاد الله ما بيننا بعدا * وليس من القرآن وفاقا لكن يسن ختم السورة به لقوله عليه الصلاة والسلام علمنى جبريل آمين عند فراغى من قراءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب وفى معناه قول على رضى الله عنه آمين خاتم رب العالمين ختم به دعاء عبده يقوله الامام ويجهر به فى الجهرية لما روى عن وائل بن حجر أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا قرأ ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته وعن أبى حنيفة رضى الله عنه أنه لا يقوله والمشهور عنه أنه يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل وأنس والمأموم يؤمن معه لقوله عليه الصلاة والسلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه وعن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابى ألا أخبرك بسورة لم ينزل فى التوراة والانجيل والقرآن مثلها قلت بلى يا رسول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثانى والقرآن العظيم الذى أوتيته وعن ابن عباس رضى الله عنه قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس اذ أتاه ملك فقال ابشر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبى قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة لن تقرأ حرفا منهما الا أعطيته وعن حذيفة بن اليمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبى من صبيانهم فى الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب أربعين سنة

﴿ سورة البقرة مدنية وآيها مائتان وسبع وثمانون آية ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(الم) وسائر الالفاظ التى يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف التى ركبت منها الكلم لدخولها فى حد الاسم واعتوار ما يخص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير ونحو ذلك عليها وبه صرح الخليل وأبو على وما روى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف بل ألف حرف ولام حرف وميم حرف فالمراد

(قوله بل المعنى اللغوى الخ) حكم بان اطلاق الحرف عليه بالمعنى اللغوى وجوز ان يكون من تسميته باسم مسماه يعنى ان مسميات هذه الأسامى يقال لها الحروف أى حروف التهجى فسميت أسماؤها بالحروف أيضا و يمكن ان يقال ان الحرف فى اللغة الطرف ومسميات هذه الاسماء أطراف الكلمات فسميت الاسماء باسم مدلولاتها (قوله وهى مالم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب الخ) قال الشريف العلامة جمهور المحققين من النحاة حصروا سبب بناء الاسم فى مشابهته مالا تمكن له أصلا وسموا الاسماء الخالية عنها معربة وجعلوا سكون اعجازه قبل التركيب وقفا لا بناء فهؤلاء قد اكتفوا فى كون الاسم معربا اصطلاحا بمجرد انتفاء المانع من قبول الاعراب ولم يعتبروا وجود مقتضيه وعرفوا المعرب بما يختلف آخره باختلاف العوامل فى أوله وأراد واما يمكنه الاختلاف على قانون اللغة سواء اتصف بالفعل أو كان من شأنه ذلك اماقريبا كما اذا وقع فى التركيب ولم يعرب وامابعيدا كما اذا وقع فى التعديد ومن اشترط فى المعرب وجود مقتضى الاعراب فقد اعتبر الاتصاف به امافعلا أو قريبا منه ولا مشاحة فى الاصطلاحات الاان ما آثره المصنف يعنى كونها معربة قبل التركيب أولى اذ يحتاج فى المذهب الآخر الى الفرق بين مبنى بناؤه لوجود المانع و بين مبنى بناؤه لفقدان المقتضى بتجويز التقاء الساكنين فى الثانى دون الأول وهو تحكم أقول لصاحب المذهب الآخر ان يرفع التحكم بان أسماء حروف التهجى مثلا لما كانت لها حالتان احداهما الاعراب والثانى السكون قبل التركيب فالتقاء الساكنين أمر غير ثابت فهو شبيه بالمعرب الموقوف عليه ولذا جوز بخلاف المبنى الذى يكون بناؤه لوجود المانع اذ لوجوزفيه لكان أمرا ثابتا دائما فلذا لم يجوز واعلم ان ظاهر كلام المصنف موافقة صاحب الكشاف فى كونها قبل التركيب غير مبنية بل سكونها سكون الوقف وان كان خاليا عن الاعراب بالفعل (قوله وتنبيها على ان المتلو عليهم الخ) لك ان تقول من يسمع المتلو علم انه كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلا حاجة الى تقديم هذه الحروف وأيضا هذا المقصود يحصل من جميع الحروف لا اختصاص له بالحروف المذكورة والجواب عن الاول ان يقال التنبيه على ماذكر فى التكلم بالحروف ليس كما فى الكلمات المركبة منها أو ان المراد حصول النكتة قبل سماع المتلو وعن الثانى بان ماذكره تعليل لذكر بعض حروف التهجى فى هذا المقام واما اختصاص الحروف المذكورة بالذكر فله علة وسبب آخر (قوله فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط ودرس) فى هذا الاختصاص خفاء اذ قد يتلفظ الشخص باسماء الحروف ولم يخط أصلا نعم تلفظه صلى الله عليه وسلم بهذه الاسماء مع اشتهاره بانه لم يخالط الكتاب ولم يتعلم منهم خارق للعادة على مايظهر مماذكره المصنف (قوله وهى مايضعف الاعتماد على مخرجه) أى لا ينقطع جرى النفس معه بل يمكن ان يتلفظ به و يتنفس فيحصل بصوت ضعيف وهذا معنى ضعيف الاعتماد على المخرج ولهذا سميت مهموسة لان الهمس ضعف الصوت قال تعالى وخشعت الاصوات للرحمن فلا تسمع الاهمسا (قوله ومن البواقى المجهورة الخ) والجهر رفع الصوت وقوته ولما انحصر النفس معه قوى الصوت (قوله الشديدة) هى الحروف التى ينحصر جرى صوتها عند اسكانها فى مخرجها فلا يجرى من مخرجها والرخوة خلاف الشديدة

به غير المعنى الذى اصطلح عليه فان تخصيصه به عرف مجدد بل المعنى اللغوى ولعله سماه باسم مدلوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا وهى مركبة صدرت بها لتكون تأديتها بالمسمى أول مايقرع السمع واستعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتداء بها وهى مالم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة اياه ومعرضة له اذ لم تناسب مبنى الاصل ولذلك قيل ص و ق مجموعا فيهما بين الساكنين ولم تعامل معاملة أين وهؤلاء ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام و بسائطه التى يتركب منها افتتحت السورة بطائفة منها ايقاظا لمن تحدى بالقرآن وتنبيها على ان أصل المتلو عليهم كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله لما عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوة فصاحتهم عن الاتيان بما يدانيه وليكون أول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط ودرس فامامن الامى الذى لم يخالط الكتاب فمستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة والتلاوة سيما وقد راعى فى ذلك مايعجز عنه الاديب الاريب الفائق فى فنه وهوانه أورد فى هذه الفواتح أربعة عشر اسما هى نصف أسامى حروف المعجم ان لم يعد فيها الالف حرفا برأسها فى تسع وعشرين سورة بعددها اذا عد فيها الالف الاصلية مشتملة على انصاف أنواعها فذكر من المهموسة وهى مايضعف الاعتماد على مخرجه ويجمعها ستشحثك خصفه نصفها الحاء والهاء والصاد والسين والكاف ومن البواقى المجهورة نصفها يجمعه لن يقطع أمر ومن الشديدة الثمانية المجموعة فى اجدت طبقك أربعة يجمعها اقطك ومن البواقى الرخوة

(قوله المطبقة) بفتح الباء ما ينطبق على مخرجه من اللسان والحنك والمنفتحة بخلافها وانما سميت منفتحة لأنه ينفتح ما بين اللسان والحنك عند النطق بها (قوله وهى أحد عشر) هذا خلاف ما فى الشافية فانه قال حروف الابدال أنصت يوم جد طاه زل فانه أربعة عشر (قوله ويجمعها قد طبج) بالباء الوحدانية والجيم من الطبج وهو الضرب على الشئ المجوف كالطبل (قوله أصيلال) يجمع الأصيل على أصلان مثل بعير وبعران ثم صغروا الجمع فقالوا أصيلان ثم أبدلوا من النون لاما فقالوا أصيلال (قوله والفاء فى جدف) قال فى الصحاح الجدف القبر وهو ابدال الجدث (قوله فى أعن) أصله أأن فابدل الهمزة عينا (قوله والتاء فى ترغ الدلو) جمع ترغ أصله

الرخوة عشرة يجمعها حس على نصره ومن المطبقة التى هى الصاد والضاد والطاء والظاء نصفها ومن البواقى المنفتحة نصفها ومن القلقلة وهى حروف تضطرب عند خروجها ويجمعها قد طبج نصفها الاقل لقلتها ومن الليّنتين الياء لانها أقل ثقلا ومن المستعلية وهى التى يتصعد الصوت بها فى الحنك الاعلى وهى سبعة القاف والصاد والطاء والخاء والغين والضاد والظاء نصفها الاقل ومن البواقى المنخفضة نصفها ومن حروف البدل وهى احد عشر على ماذكره سيبويه واختاره ابن جنى ويجمعها أجد طويت منها الستة الشائعة المشهورة التى يجمعها اهطمين وقد زاد بعضهم سبعة أخرى وهى اللام فى أصيلال والصاد والزاى فى صراط وزراط والفاء فى اجداف والعين فى أعن والتاء فى تروغ الدلو والباء فى باسمك حتى صارت ثمانية عشر وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين ومما يدغم فى مثله ولا يدغم فى المقارب وهى خمسة عشر الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء والخاء والغين والضاد والفاء والظاء والشين والزاى والواو نصفها الاقل ومما يدغم فيهما وهى الثلاثة عشر الباقية نصفها الاكثر الحاء والقاف والكاف والراء والسين واللام والنون لما فى الادغام من الخفة والفصاحة ومن الاربعة التى لا تدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها وهى الميم والزاى والسين والفاء نصفها ولما كانت الحروف الذلقية التى يعتمد عليها بذلق اللسان وهى ستة يجمعها رب منفل والحلقية التى هى الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة كثيرة الوقوع فى الكلام ذكر ثلثيهما ولما كانت ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التى يجمعها اليوم تنساه سبعة أحرف منها تنبيها على ذلك ولو استقريت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة ثم انه ذكرها مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم التى أصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين فصاعدا الى الخمسة وذكر ثلاث مفردات فى ثلاث سور لانها توجد فى الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف واربع ثنائيات لانها تكون فى الحرف بلا حذف كبل وفى الفعل بحذف كقل وفى الاسم بغير حذف كمن وبه كدم فى تسع سور لوقوعها فى كل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة أوجه ففى الاسماء من وإذ وذو وفى الافعال قل وبع وخف وفى الحروف من وأن ومذ على لغة من جر بها وثلاث ثلاثيات لمجيئها فى الاقسام الثلاثة فى ثلاث عشرة سورة تنبيها على ان أصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للاسماء وثلاثة للافعال ورباعيتين وخماسيتين تنبيها على أن لكل منهما أصلا كجعفر وسفرجل وملحقا كقردد وجحنفل ولعلها فرقت على السور ولم تعد باجمعها فى أول القرآن لهذه الفائدة مع ما فيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة فيه والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس

ترغ بتسكين الراء وهو مخرج الماء من الدلو (قوله باسمك) كان أصله ما اسمك (قوله نصفها الاقل) وهى الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء (قوله يعتمد عليها بذلق اللسان) أى يتكلم بها بالسرعة بطرف اللسان (قوله مكثورة بالمذكورة) أى مغلوبة يعنى تجد أنواع الحروف المذكورة فى أوائل السور من كل جنس من أجناس هذه الحروف غالبة فى الكلم وتركيبها على المتروكة من أنواع ذلك الجنس (قوله لوقوعه فى كل واحد الخ) المراد من الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف وأراد بالاوجه الثلاثة ان يكون الحرف الاول مفتوحا ومضموما ومكسورا والسور التسع طه وطس ويس والحواميم الستة (قوله وثلاث ثلاثيات) وهى الم والر وطسم (قوله عشرة منها أسماء) لان أوزان الاسم الثلاثى عشرة كما هو مذكور فى الصرف وثلاثة للافعال وهى فعل بفتح العين وضمها وكسرها (قوله ورباعيتين) وهما المص والمر (قوله وخماسيين مع ما فيه من اعادة التحدى) وهما كهيعص حمعسق (قوله لهذه الفائدة مع ما فيه من اعادة التحدى) المشار اليه بقوله هذه الفائدة هو ما استفيد من مضمون قوله ايذانا بان المتحدى به مركب من كلامهم الى قوله تنبيها على ان لكل منها أصلا كجعفر وسفرجل فانه لو جمعت فى أول القرآن لم يكن فيه التنبيه على الغرض كما فى التفريق مثلا لو أوردت ثلاثيات فى موضع واحد لم يحصل التنبيه على ماذكره من ان أصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر كما حصلت فى صورة التفريق

فليتأمل وهذا التقرير أحسن من تقرير صاحب الكشاف حيث جعل الفائدة فى التفريق اعادة التنبيه وتكرير الغرض وتمكينه فى ذهن السامع فقال فان قلت فهلا عددت باجمعها فى أول القرآن وما بالها جاءت مفرقة على السور قلت لان اعادة التنبيه على ان المتحدى به مؤلف منها لاغير وتجديده فى غير موضع أوصل الى الغرض وأقرله فى الاسماع (قوله أو المؤلف منها كذا) أى المؤلف من هذه الحروف أى من جنس ما يتحدى به (قوله وقيل هى أسماء السور الخ) لما كان مفهوم كلام المصنف ان المختار عنده ليس جعل الحروف المذكورة أسماء السور فعليه ان يجيب عن الدليل الذى استدل به على كونها اسماء ولم يتعرض له والجواب

هذه الحروف أو المؤلف منها كذا وقيل هى أسماء للسور وعليه اطباق الأكثر سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحيا من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها واستدل عليه بانها لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجى مع العربى ولم يكن القرآن بأسره بيانا وهدى ولما أمكن التحدى به وان كانت مفهمة فاما أن يراد بها السور التى هى مستهلها على انها القابها أو غير ذلك والثانى باطل لانه اما أن يكون المراد ماوضعت له فى لغة العرب فظاهر انه ليس كذلك أو غيره وهو باطل لان القرآن نزل على لغتهم لقوله تعالى بلسان عربى مبين فلا يحمل على ماليس فى لغتهم لا يقال لم لا يجوز أن تكون مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر كما قاله قطرب أو اشارة الى كلمات هى منها اقتصرت عليها اقتصار الشاعر فى قوله

* قلت لها قفى فقالت قاف * كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال الالف آلاء الله واللام لطفه والميم ملكه وعنه ان الر وحم ون مجموعها الرحمن وعنه ان الم معناه انا الله أعلم ونحو ذلك فى سائر الفواتح وعنه ان الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد أى القرآن منزل من الله بلسان جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام أو الى مدد أقوام وآجال بحساب الجمل كما قال أبو العالية متمسكا بما روى أنه عليه الصلاة والسلام لما أتاه اليهود تلا عليهم الم البقرة فحسبوه وقالوا كيف ندخل فى دين مدته احدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال المص والر والمر فقالوا خلطت علينا فلا ندرى بايها نأخذ فان تلاوته اياها بهذا الترتيب عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل على ذلك وهذه الدلالة وان لم تكن عربية لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى العرب تلحقها بالمعربات كالمشكاة والسجيل والقسطاس أو دلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها من حيث انها بسائط أسماء الله تعالى ومادة خطابه هذا وان القول بانها أسماء السور يخرجها الى ماليس فى لغة العرب لان التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستكره عندهم ويؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى ويستدعى تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة لانا نقول ان هذه الألفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستئناف يلزمها وغيرها من حيث انها فواتح السور ولا يقتضى ذلك أن لا يكون لها معنى فى حيزها ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة فى لغتهم أما الشعر فشاذ وأما قول ابن عباس فتنبيه على أن هذه الحروف منبع الاسماء ومبادى الخطاب وتمثيل بامثلة حسنة ألا ترى انه عد كل حرف من كلمات متباينة لا تفسير وتخصيص بهذه المعانى دون غيرها اذ لا مخصص لفظا ومعنى ولا بحساب الجمل فتلحق بالمعربات والحديث لادليل فيه لجواز أنه عليه السلام تبسم تعجبا من جهلهم وجعلها مقسما بها وان كان غير ممتنع لكنه يحوج الى اضمار أشياء لادليل عليها والتسمية بثلاثة أسماء انما تمتنع اذا ركبت وجعلت اسما واحدا على طريقة

عن الدليل المذكور اختيار كونها مرادا منها ما فى لغة العرب وهى المسميات وفائدة ايرادها ههنا ماذكره المصنف أولا (قوله اشعارا بانها كلمات الخ) وجه الاشعار انها لما كانت التسمية بهذه الاسماء مستغربة خلاف العادة كان هذا باعثا للسامع على الفحص عن السبب الباعث على ايراد ماهو مخالف للعادة (قوله ولم يستعمل) هو عطف على قوله لم يعهد (قوله لا تفسير وتخصيص) وفى الحواشى انه غير مسلم لان مانقله عن ابن عباس من أن معناه انا الله أعلم صريح فى التفسير أقول فيه نظر لان محصل كلام المصنف منع انه تفسير بعبارة فيها مبالغة أى لم لا يجوز أن يكون تنبيها على أن هذه الحروف مادة الكلمات وكلام المحشى يؤل الى المنع على المنع لكن توجيه العبارة المنقولة عن ابن عباس بما ذكره

بعلبك

المصنف لايخفى مافيه من البعد (قوله ولا بحساب الجمل) معطوف على قوله للاختصار أى ولم تستعمل لحساب الجمل (قوله فيلحق بالمعربات) أى يكون كل حرف منها معربا فيكون الالف والواحد مترادفين حينئذ (قوله لكنه يحوج الى اضمار أشياء لادليل عليها) قد يقال لاضمار فعل القسم دليل فى بعض المواضع كقوله تعالى ق ن لان جرها بعد قرينة على كونها مجرورة والواو الواقعة بعد الحروف المذكورة عاطفة ولما ثبت فى بعضها كونه للقسم يقاس عليه الباقى ولا يخفى ان هذا يصح على تقدير اعرابها وقد استصوب ذلك صاحب الكشاف وسيجىء (قوله انما يمتنع اذا ركبت وجعلت الخ) جعلت اسما واحدا يجرى عليه الاعراب كبعلبك فاما اذا نثرت أى نثر

العدد أى لم يركب التركيب المذكور فيمكن التسمية المذكورة (قوله وناهيك) اسم فاعل من النهى كأنه ينهاك عن طلب دليل سواه وبتسوية متعلق با كتف المقدر المفهوم من قولنا وناهيك والتقدير وناهيك تسوية سيبويه فا كتف بها يعنى كما جوز سيبويه ان يسمى بيت من الشعر من غير جعلها اسما واحدا يجرى الاعراب على آخره كبعلبك كذلك جوز التسمية بطائفة من الحروف المعجمة من غير ان يجعلها اسما واحدا معرب الآخر (قوله وهو مقدم من حيث ذاته ومتأخر باعتبار كونه اسما فلا دور) الظاهر ان يقال ذات الجزء مقدم على الكل وأما وصفه فهو مؤخر وقال الشريف العلامة فان قيل جزء الشئ مقدم عليه واسمه متأخر عنه فلا يكون الجزء اسما لكله قلنا ذات الجزء مقدم على ذات الكل وأما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى بل ربما كان جزأ له كما فى الفواتح فيتقدمه وربما انعكس الحال بينهما فيجب تأخره عن المسمى كاسماء الحروف واذا لم يكن الاسم جزأ من المسمى ولا دالا لم يوصف بالتقدم ولا بالتأخر بأحد الاعتبارين المذكورين نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا لا يقال وقوع الفواتح أجزاء للسور من حيث انها أسماء لها فاذا كانت الاسمية متأخرة لزم تأخر الجزء أيضا لانا نقول اللازم على ذلك التقدير تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل ولا استحالة فيه أقول تنقيح السؤال ان كونها أجزاء للسور بسبب كونها اسما ولما تأخر الاسمية عن المسميات تأخر الاجزاء وتنقيح الجواب ان اللازم مما ذكر تأخر وصف الجزئية كما تأخر وصف الاسمية ولا يلزم تأخر ذات الجزء كما لا يلزم تأخر ذات الاسم ثم انا لا نسلم ان وقوع الفواتح أجزاء للسور من حيث انها أسماء لها بل من حيث ذواتها والاسمية عرضت لها ووقع فى الحواشى منع تأخر وصف الاسمية عن ذات المسمى مطلقا لجواز تعين الاسم لمن سيولد مثلا أقول هذا فى الحقيقة ليس تسمية بالفعل بل تعليقا لها ومحصله انه اذا ولد مولود لكان هذا اسما له فاذا تولد حصلت التسمية وأما قبله فلا وجه لتسميته بالفعل (قوله والوجه الاول أقرب الى التحقيق وأوفق للطائف

بعلبك فاما اذا نثرت نثر أسماء العدد فلا وناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة والبيت من الشعر وطائفة من أسماء حروف المعجم والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزؤها فلا اتحاد وهو مقدم من حيث ذاته مؤخر باعتبار كونه اسما فلا دور لاختلاف الجهتين والوجه الاول أقرب الى التحقيق وأوفق للطائف التنزيل وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك فى الاعلام من واضع واحد فانه يعود بالنقض على ماهو مقصود بالعلمية وقيل انها أسماء القرآن ولذلك أخبر عنها بالكتاب والقرآن وقيل انها أسماء الله تعالى ويدل عليه ان عليا كرم الله وجهه كان يقول يا كهيعص ويا حمعسق ولعله أراد يا منزلهما وقيل الالف من أقصى الحلق وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو أوسطها والميم من الشفة وهو آخرها جمع بينها ايماء الى أن العبد ينبغى أن يكون أول كلامه وأوسطه وآخره ذكر الله تعالى وقيل انه سر استأثر الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة مايقرب منه ولعلهم أرادوا أنها أسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد فان جعلتها أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع على الابتداء أو الخبر أو النصب بتقدير فعل القسم على طريقة الله لافعلن بالنصب

التنزيل) وهو كون هذه الحروف مقصودا منها تنبيها لمن تحدى بالقرآن على ان المتلو عليهم من جنس كلامهم أما كونه أقرب الى التحقيق فلعدم ورود شبهة عليه بخلاف الاحتمال الآخر وهو كونهما أسماء للسور فان الشبه المذكورة توجهت عليه وان ظهر اندفاع بعضها والاولى أن يقال كونها أسماء الحروف أمر محقق وأما كونها أسماء السور فغير محقق فالحمل على كون المقصود منها تعديد الحروف للغرض المذكور لا لكونها أسماء السور أقرب الى التحقيق فتأمل وأما كونها أوفق للطائف التنزيل فقد قيل لان فيه نكتة جليلة كما ذكر بخلاف كونها أعلاما اذ ليس فى مجرد العلمية نكتة معتبرة مع مافيها من الضعف على ماذكره وأورد عليه انه على تقدير كونها أعلاما يحصل منه مايحصل من الوجه الاول وهو التنبيه المذكور وأجيب بان التنبيه والايقاظ المذكورين على تقدير العلمية تبعا غير لازم وعلى الوجه الاول مقصود اصالة أقول فيه بحث لم لا يجوز ان تكون العلمية والتنبيه كلاهما مقصودين اصالة بل عبارة المصنف السابقة حيث قال سميت بها اشعارا بأنها كلمات معروفة التركيب الخ دال على أن الايقاظ المذكور مقصود اصالة من التسمية سلمنا لكن لا نسلم أنه يوجب منع رجحان كونها أعلاما فتأمل (قوله وأسلم من لزوم النقل ووقوع الاشتراك الخ) الظاهر أن يقال انه سالم من الامرين المذكورين بلفظ اسم الفاعل مكان اسم التفضيل (قوله ولذلك أخبر عنها بالكتاب) كقوله تعالى المص كتاب أنزل وقوله والقرآن عطف تفسيرى للكتاب (قوله أو النصب بتقدير فعل القسم الخ) قد رد هذا صاحب الكشاف حيث قال ان القرآن والقلم بعد هذه الفواتح محلوف بها فلو زعمت ذلك لجمعت بين قسمين على مقسم عليه واحد وقد استكرهوا ذلك ثم قال ولا سبيل فيما نحن

بصدده الى أن يجعل الواو للعطف لمخالفة الثانى الاول فى الاعراب (قوله أو الجر) صوبه صاحب الكشاف حيث قال فان قلت فقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية لا بحذفها واجعل الواو للعطف قلت هذا لا يبعد من الصواب ويعضده ماورد عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال أقسم الله بهذه الحروف (قوله ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة أو موازنة لمفرد كحم الخ) قال العلامة التفتازانى قيل ينبغى ان يتعين الاعراب ولا يسوغ الحكاية كسائر الاعلام المنقولة من المفردات والمركبات من كلمتين ليست بينهما نسبة وانما الحكاية فيما وقع علما لنفس ذلك اللفظ مثل ضرب فعل ماض أجيب بان ذلك فى هذه الالفاظ خاصة اذا جعل اعلاما للسور خاصة اما اذا جعل صاد مثلا علما لرجل فلا حكاية وذلك لانها قد اشتهرت اساكنة الاعجاز وكثر استعمالها كذلك وكانها نقلت عن تلك الهيئة لاسيما وفيها تتمة من ملاحظة الاصل من جهة ان مسمياتها مركبة من الحروف المبسوطة فعليها مسحة من قولك ضرب فعل ماض (قوله فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان فى حيز الرفع الخ) أى المؤلف المقدر ههنا كان مبتدأ أو خبرا بان يكون المعنى المؤلف من جنس هذه الحروف ذلك الكتاب أو ذلك الكتاب مؤلف من جنس هذه الحروف (قوله فان جعلتها أسماء السور الخ) اما كونها مبتدأ فبأن يقال هذه الحروف أسماء الله تعالى أو القرآن أو السور واما كونها خبرا فبعكس التقدير المذكور بان يقال ان بعضها اسم الله تعالى فيكون مابعده خبرا عنه مثل الم الله لا اله الا هو بان يكون التقدير الم اسم الله لا اله الا هو بان يقدر مضاف وبعضها اسم القرآن مثل الم ذلك الكتاب لاريب فيه ويكون أيضا بتقدير مضاف أى الم اسم ذلك الكتاب وقس عليه التقدير الثالث (قوله ويوقف عليها الوقف التام) الوقف التام على الكلام هو الوقف عليه حال كونه يفيد معنى مستقلا وكذا ما بعده هكذا قال الشريف العلامة وقال العلامة التفتازانى هو ان يكون مابعده غير متعلق بما قبله والمآل واحد لانه اذا كان مابعده غير متعلق بما قبله فيجب ان يكون مابعده مستقلا مع قطع النظر عما قبله والا لكان خاليا عن الفائدة وكذا ماقبله يجب ان يكون كذلك (قوله وهذا توقيف الخ) أى أمر مستفاد من الشرع وقول النبى صلى الله عليه وسلم وليس بناء على أمر تدركه العقول (قوله أو وصل من المرسل الى المرسل اليه) قال الشريف العلامة اعترض عليه بانه قبل الوصول الى المرسل اليه كان كذلك وأجيب بان المتكلم اذا ألف كلاما ليلقيه الى غيره ويوصله اليه فربما لاحظ فى تركيبه وصوله اليه وبنى كلامه عليه وقيل لم يرد بالمرسل اليه النبى عليه الصلاة والسلام بل من وصل اللفظ اليه حال ايجاده بمنزلة السامع لكلامك وهو مردود بانه خلاف مايفهم من العبارة وأيضا ان أراد باللفظ الذى وصل لفظ الم فذلك ليس اشارة اليه وان أراد لفظ جميع السورة أو المنزل فقبل ان وصل اليه الجميع كان ذلك على حاله واعترض صاحب الحواشى على الجواب الاول بان المتكلم لا يجعل غير الواصل الى المرسل اليه بمنزلة الواصل الا اذا اشتمل ذلك على نكتة مناسبة للمقام وهى غير ظاهرة هناك ثم ذكر ان حمل المرسل اليه على المخاطب غير مستبعد فان الكلام أرسل اليه وأيضا يختار ان المراد لفظ جميع السورة أو المنزل وقوله فقبل ان وصل اليه الجميع كان ذلك على حاله قلنا ليس ذلك قبل وصول الجميع اذ الكلام على تقدير ان يكون اسما للسورة فذكر لفظ ذلك يكون بعد وصول الجميع الى المخاطب أقول اما اشتمال الجعل المذكور على نكتة فظاهر وهو الاشعار بتحقق الوصول فى المستقبل والتفاؤل لشدة الاهتمام كما فى التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى للاشعار بتحقق الوقوع والاهتمام به واما اطلاق المرسل اليه وارادة غير الرسول عليه السلام فى مثل هذا المقام فظاهر الاستبعاد واما قوله

أو غيره كما ذكر أو الجر على اضمار حرف القسم ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة أو موازنة لمفرد كحم فانها كهابيل والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك وسيعود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى وان أبقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان فى حيز الرفع بالابتداء أو الخبر على مامر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا أو مجرورا على اللغتين فى الله لافعلن وتكون جملة قسمية بالفعل المقدر له وان جعلتها ابعاض كلمات أو أصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لا تحتاج الى مابعدها وليس شئ منها آية عند غير الكوفيين وأما عندهم فالم فى مواقعها والمص وكهيعص وطه وطسم وطس ويس وحم آية وحمعسق آيتان والبواقى ليست بآيات وهذا توقيف لا مجال للقياس فيه (ذلك الكتاب) ذلك اشارة الى الم ان أول بالمؤلف من هذه الحروف أو فسر بالسورة أو القرآن فانه لما تكلم به وتقضى أو وصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعدا أشير اليه بما يشار به الى البعيد وتذكيره

وأيضا يختار ففيه ان معنى الم على التقدير المذكور هو مجموع السورة ولا يخفى ان بمجرد نزول الم وسماع المخاطب له لم يحصل له
الآيات المذكورة حتى يكون ذلك بعد وصول الجميع الان يقال انه يعلم من لفظ الم ما هو معناه اجمالا فيكون ذكر لفظ ذلك بعد
وصول الجميع اجمالا وههنا نكتة أخرى أعلى مما ذكر فتأمل واعلم ان قول المصنف ذلك اشارة الى الم ان أول بالمؤلف من هذه
الحروف أو السورة أو القرآن الخ يدل على ان المشار اليه هو لفظ الم وليس كذلك على مامر فى كلام الشريف العلامة لكن المراد
انه اشارة الى معنى الم ان أول لفظ الم (قوله فانه خبره أو صفته الخ) أى الكتاب خبر ذلك أو صفته فيكون الكتاب عين اسم
الاشارة فذكر باعتباره واعلم ان بين عبارة المصنف وبين عبارة الكشاف مخالفة لان المصنف جوز كون الكتاب صفة لذلك
على تقدير ان يكون المشار اليه الم والظاهر من كلام الكشاف عدم جوازه فانه قال لا أخلو من ان أجعل الكتاب خبره أو صفته
فان جعلته خبره كان ذلك فى معناه ومسماه مجاز اجراء حكمه عليه فى التذكير وان جعلته صفته فانما أشير به الى الكتاب صريحا
لان اسم الاشارة مشار به الى الجنس الواقع صفة له انتهى ولا يخفى ان مفهوم كلامه انه على تقدير جعل الكتاب صفة لذلك يكون المشار
اليه الكتاب لا غير (قوله حتى اذا عجزوا عنها تحقق عندهم الخ) لا يقال لا يلزم من عدم قدرتهم على المعارضة زوال الشبهة والشك
اذ لا يلزم من انتفاء قدرتهم انتفاء قدرة غيرهم قلنا انهم زعموا ان منهم من ليس هو مثله فى البلاغة فاذا لم يقدروا على المعارضة
جزموا بان القرآن ليس الا من عند الله فصار متحققا عندهم (قوله والعامل فيه الظرف الخ) أى

وتذكيره متى أريد بالم السورة لتذكير الكتاب فانه خبره أو صفته الذى هو هو أو الى الكتاب
فيكون صفته والمراد به الكتاب الموعود انزاله بنحو قوله تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا أو فى
الكتب المتقدمة وهو مصدر سمى به المفعول للمبالغة وقيل فعال بمعنى المفعول كاللباس ثم أطلق
على المنظوم عبارة قبل أن يكتب لانه مما يكتب وأصل الكتب الجمع ومنه الكتيبة (لا ريب فيه)
معناه انه لوضوحه وسطوع برهانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح فى كونه وحيا بالغا
حد الاعجاز لان أحدا لا يرتاب فيه ألا ترى الى قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا
الآية فانه ما أبعد عنهم الريب بل عرفهم الطريق المزيح له وهو ان يجتهدوا فى معارضة نجم من
نجومه ويبذلوا فيها غاية جهدهم حتى اذا عجزوا عنها تحقق لهم ان ليس فيه مجال للشبهة ولا مدخل
للريبة وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين وهدى حال من الضمير المجرور والعامل فيه الظرف الواقع
صفة للمنفى والريب فى الاصل مصدر رابنى الشئ اذا حصل فيك الريبة وهى قلق النفس واضطرابها
سمى به الشك لانه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة وفى الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان

متعلق الظرف وهو كائن ويرد عليه ان العامل فى ذى الحال حرف الجر والعامل فى الحال متعلق الظرف وقد مر مثل هذا السؤال مع جوابه فى قوله تعالى غير المغضوب عليهم بالنصب على الحال فتذكر (قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك الخ) قال الشريف العلامة معنى الحديث دع ما يقلقك
ذاهبا الى ما لا يقلقك فان كون الشئ مشكوكا فيه غير صحيح مما تقلق له النفس الزكية وتضطرب معه وكونه صادقا صحيحا مما
تطمئن له أى اذا وجدت نفسك مضطربة فى أمر فدعه واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن فى شئ
علامة كذبه وطمأنينته علامة صدقه وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه فان العمل بالمشكوك فيه يوجب قلقا بخلاف العمل
بالمعلوم فانه يوجب سكونا وراحة والاول أولى أقول وجه الاولوية ان الوجه الاول يوجب ترك الشك مطلقا من أصله والعمل به
أيضا والوجه الثانى يوجب ترك العمل به ولا يوجب ترك الشك مطلقا وأيضا الوجه الثانى مخصوص بالشك دون الاول اذ الظن
أيضا مما يقلق النفس واعلم ان فى عبارة العلامة زيادة وهى قوله غير صحيح فالاولى حذفه والاقتصار على ان كون الشئ مشكوكا
فيه مما تقلق له النفس الزكية الخ وقوله فان الشك ريبة والصدق طمأنينة تتمة الحديث وبهذا استشهد على ان الريب فى الأصل
بمعنى القلق لا بمعنى الشك والا لكان القول بان الشك ريبة خاليا عن الفائدة فان قلت ما الفائدة فى قوله عليه السلام فان الشك ريبة
قلنا التعليل أى اذا كان لا بد ان تدع ما يقلقك الى ما لا يقلقك فدع الشك فان الشك ريبة أى يوجب القلق قال العلامة الطيبى
الحديث من رواية الترمذى والنسائى دع ما يريبك الى ما لا يريبك فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة وظهر ان قولهم فان الشك
ريبة لا يصح رواية ولا دراية وأجيب عنه بان صحة احدى الروايتين لا تنافى صحة الاخرى وبانه يصح دراية لان الريبة قلق النفس

وقدمر

(قوله ومنه ريب الزمان لحوادثه) فان الحوادث مما يقلق النفس و يجعلها مضطربة (قوله وقيل الدلالة الخ) هذا يدل على ان المعنى الاول راجح وكلام الكشاف صريح فى ان معناه الدلالة الموصلة واستدل بما ذكره المصنف وكل من الاستعمالين وارد اما الاول مثل قوله تعالى هدى للناس اذا جعل اللام للاستغراق وقوله تعالى وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى واما الثانى فمثل قوله تعالى انك لاتهدى من أحببت وقوله تعالى لعلى هدى أو فى ضلال مبين واحتمال المجاز فى كل منهما مشترك وللمناقشة مجال فترجيح أحد المعنيين بكونه حقيقة والآخر مجازا لابد له من دليل كما فهم من كلام المصنف وصاحب الكشاف (قوله لانه جعل مقابل الضلالة) عبارة الكشاف بدليل وقوع الضلالة فى مقابلته قال الشريف العلامة أو رد عليه ان المذكور فى مقابلة الضلالة هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء اما مجازا أو اشتراكا وكلامنا فى المتعدى وأجيب بان لافرق بين اللازم والمتعدى فى باب المطاوعة الا بان الاول تأثير والثانى تأثر فاذا اعتبر الوصول فى اللازم كان معتبرا فى المتعدى أيضا وحينئذ يكون الضمير فى مقابلته راجعا الى اللازم على طريقة الاستخدام وهو فاسد لان التمسك بالمطاوعة وجه مستقل فذكر المقابلة حينئذ مستدرك فان اعتبار الوصول فى الاهتداء مستغن عن الدليل أقول كون الشئ مستغنيا عن الدليل لايستلزم ان لايجرى عليه دليل لمزيد التأكيد والتقرير مع انه يمكن ان يذهب الوهم الى ان الاهتداء هو ادراك الطريق الموصل الى البغية فرد ذلك الوهم بالدليل المذكور (قوله ولانه لايقال مهدى الا لمن اهتدى) والدليل عليه انه صفة مدح ولا مدح الا بالوصول الى الكمال ولا يكفيه الدلالة على مايوصل ويجب على المصنف التعرض بالجواب عن الدليلين حتى يتم ماذكر واما ماقيل من انه يمكن ان يكون اطلاق المهدى على الواصل بطريق المجاز ففيه ان الاصل فى الاطلاق الحقيقة (قوله أو لانه لا ينتفع بالتأمل فيه الخ) عطف على قوله لانهم المهتدون الخ محصل المعطوف عليه ان اختصاصه بالمتقين لاختصاصهم بالاهتداء والانتفاع بالقرآن وحاصل المعطوف أن الاختصاص لاجل ان العلم باسرار الايات ودقائقها والاستدلال على صفات الصانع وآثاره كما ينبغى مختص بالمتقين فيكون المراد كمال الهداية وقوله لانه كالغذاء الصالح يراد انه مالم تكن التقوى حاصلة لاينتفع بالقرآن لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه مالم تكن الصحة حاصلة لم يحفظها كذلك القرآن لاينتفع به الا من كان متقيا والظاهر ان الوجه الاول شامل لكل مؤمن لان الاهتداء والانتفاع بالقرآن بوجه ما حاصل لكل مؤمن فالمراد من المتقى المتقى من الشرك والوجه الثانى يختص ببعض المؤمنين لان الانتفاع بالقرآن المجيد من حيث العلم والعمل كما ينبغى لايحصل الا للمتقين الذين اهتدوا كمال الاهتداء وكانوا أصحاب العقول الصقيلة وفى قوله فانه لايجلب نفعا مالم تكن الصحة حاصلة نظر فان الغذاء الصالح قد يجلب الصحة و يعيدها والجواب ان المراد ان الغذاء الصالح لحفظ الصحة فقط أى تكون فائدته مجردا لحفظ وما كان كذلك لايترتب عليه عود الصحة والا لم تكن فائدته مجردا لحفظ كما لايخفى فان قيل قد ينتفع بالقرآن من لايكون متقيا سواء كان المراد بالتقوى أصل الايمان أو التجنب عن الاثم مطلقا فلا تكون هدايته مختصة بالمتقين قلنا المراد بالمتقى المشارف للتقوى وسيجيء توضيحه (قوله ولا يقدح مافيه من المجمل والمتشابه الخ) اشارة الى مسئلة أصولية هى انه هل وقع اجمال فى القرآن أم لا والجمهور على الوقوع و بعضهم أنكروه فرده المصنف بان الاجمال أو المتشابه لايخرجه عن البيان والهداية بالدلائل العقلية والنقلية فان العلماء اجتهدوا وأوضحوا للمجمل والمتشابه معانى و وقوع الاجمال ليظهر درجات العلماء فى الاهتداء الى المقصود وفى كلام المصنف اشارة الى اختيار مذهب المؤولة فى الايات المتشابهة وسيجيء لهذا تتمة (قوله بالتبرى عن الشرك)

الشك ريبة والصدق طمأنينة ومنه ريب الزمان لنوائبه (هدى للمتقين) يهديهم الى الحق والهدى فى الاصل مصدر كالسرى والتقى ومعناه الدلالة وقيل الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل مقابل الضلالة فى قوله تعالى انك لعلى هدى أو فى ضلال مبين ولانه لا يقال مهدى الا لمن اهتدى الى المطلوب واختصاصه بالمتقين لانهم المهتدون به والمنتفعون بنصبه وان كانت دلالته عامة لكل ناظر من مسلم أو كافر و بهذا الاعتبار قال تعالى هدى للناس أو لانه لاينتفع بالتأمل فيه الا من صقل العقل واستعمله فى تدبر الآيات والنظر فى المعجزات وتعرف النبوات لانه كالغذاء الصالح لحفظ الصحة فانه لايجلب نفعا مالم تكن الصحة حاصلة واليه أشار بقوله تعالى وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الاخسارا ولايقدح مافيه من المجمل والمتشابه فى كونه هدى لما لم ينفك عن بيان يعين المراد منه والمتقى اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى والوقاية فرط الصيانة وهو فى عرف الشرع اسم لمن يقى نفسه مما يضره فى الآخرة وله ثلاث مراتب الاولى التوقى من العذاب المخلد بالتبرى من الشرك وعليه قوله تعالى وألزمهم كلمة التقوى والثانية

لو قال بالتبرؤ عن الكفر لكان أولى لان الاتقاء عن العذاب المخلد مترتب على التقوى عن الكفر لا خصوص الشرك لكنه تبع القرآن كما قال تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك الآية فالمراد التبرؤ من الشرك أوما فى حكمه من أنواع الكفر أعاذنا الله منها (قوله وله ثلاث مراتب الخ) فيه بحث فان التقوى فى اللغة وكذا فى الشرع على ما فسره به ليس لها الا مرتبة واحدة لان الاجتناب عن شئ مما يضره فى الآخرة مطلق الصيانة مرتبة واحدة وكذا فرطا وان أراد الاجتناب عن شئ مما يضره فيها ولو كان شيأ واحدا يكون مخالفا لما سيجىء فى قوله والثانية التجنب عن كل ما يؤثم حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى فى الشرع ويمكن أن يقال مراده ان التقوى وضعه الشرع فى الاصل للاتقاء عما يضر فى الآخرة سواء كان عن جميع ما يضر أو عن بعضه لكن المتعارف أى المتبادر المشهور هو التجنب عن جميع ما يضر فى الآخرة ثم تقول فرط الصيانة ظاهر المناسبة للمرتبة الثالثة ومناسبتها للمرتبة الثانية بان يقال فيها فرط الصيانة عن الاثم وللمرتبة الاولى باعتبار فرط الصيانة عن الكفر والعذاب الابدى (قوله حتى الصغائر عند قوم) قال الشريف العلامة اختلف فى الصغائر هل يعتبر اجتنابها فى المتقى أو لا فقيل نعم لان فرط الصيانة يقتضى ذلك ويؤيده قوله عليه السلام لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به بأس وقيل الصحيح ان المتقى لا يتناول الصغائر أى لا يعتبر فى مفهومه اجتنابها وعلى هذا يقال هو من يجتنب الكبائر ومن المعلوم ان الاصرار على الصغيرة كبيرة فيندرج فيه أى الاجتناب (قوله وهو التقوى الحقيقى المطلوب بقوله اتقوا الله حق تقاته) فيه بحث فان المصنف قال فى تفسير قوله تعالى حق تقاته حق تقواه وما يجب منها وهو استفراغ الوسع فى القيام بالواجب (٤٩) والاجتناب عن المحارم انتهى ولا يخفى

التجنب عن كل ما يؤثم من فعل أو ترك حتى الصغائر عند قوم وهو المتعارف باسم التقوى فى الشرع وهو المعنى بقوله تعالى ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا والثالثة ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق و يتبتل اليه بشراشره وهو التقوى الحقيقى المطلوب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته وقد فسر قوله هدى للمتقين ههنا على الاوجه الثلاثة واعلم أن الآية تحتمل أوجها من الاعراب أن يكون الم مبتدأ على انه اسم للقرآن أو السورة أو مقدر بالمؤلف منها وذلك خبره وان كان أخص من المؤلف مطلقا والاصل ان الاخص لا يحمل على الاعم لان المراد به المؤلف الكامل فى تأليفه البالغ أقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة والكتاب صفة ذلك وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف وذلك خبرا ثانيا أو بدلا والكتاب صفته ولا ريب فى المشهورة مبنى لتضمنه معنى من منصوب المحل على انه اسم لا النافية للجنس العاملة عمل ان لانها نقيضتها ولازمة للاسماء لزومها وفى قراءة أبى الشعثاء مرفوع بلا التى بمعنى ليس وفيه خبره ولم يقدم كما قدم فى قوله تعالى لا فيها غول لانه لم يقصد تخصيص

أن تنزه السر عما يشغله عن الحق لا يجب شرعا بحيث يكون تاركه آثما وانما هو شأن الكمل العارفين فتأمل فان قيل التنزه ليس بتقوى بالمعنى المذكور فان تركه ليس اثما حتى يكون مما يضر فى الآخرة قلت ضرره قصور درجة تاركه عن درجة المتنزه وعدم بلوغه الى غاية الكمال (قوله لان

المراد به المؤلف الكامل الخ) غرضه ان المؤلف من الحروف الذى هو المبتدأ أخص بحيث خرج عن العموم وصار مساويا لمحموله الذى هو ذلك الكتاب وفيه بحث لانه لا يخلو اما أن يكون المراد من ذلك الكتاب السورة أو القرآن وكون مجموع القرآن وكذا السورة فى أقصى درجات البلاغة غير متيقن نعم هما فى مرتبة يعجز البشر عن الاتيان بمثلها ولذا قالوا ان الطرف الاعلى من البلاغة وما يقرب منه كلاهما حد الاعجاز والجواب ان المراد المؤلف البالغ أقصى درجات البلاغة الخارجة من القوة الى الفعل ولا يخفى ان هذا لا يتم الا اذا أريد بذلك الكتاب مجموع القرآن لا السورة فتأمل (قوله و فى قراءة أبى الشعثاء) اعلم أن القراءة المشهورة توجب الاستغراق وهذه تجوزه قال الشريف العلامة لا فى القراءة المشهورة لنفى الجنس أى الحقيقة ويلزمه نفى افرادها كلها اذ لو ثبت فرد منها لثبتت الحقيقة فى ضمنه ولا يحتمل معنى آخر فهى نص فى الاستغراق بوجه فاذا قيل لا رجل فى الدار لم يصح بل رجلان أو رجال وغير المشهورة ظاهرة فيه ومحتملة لمعنى آخر أما الاول فلان المتبادر من النكرة المنفية فرد لا بعينه وهو مساو للحقيقة فاذا نفى استلزم نفى جميع الافراد وأما الثانى فلانه قد يقصد لمعنى الوحدة المفردة أى المجردة عن العدد فيقال لا رجل فى الدار بل رجلان أو رجال أى الجنس موصوف بالعدد لا بالوحدة الصرفة أما اذا زدت من الاستغراقية وقلت لا من رجل زال ذلك الاحتمال وصار نصا فى الاستغراق كالمبنى الا أن مفهوم المبنى نفى الحقيقة ومفهوم لا من رجل نفى فرد لا بعينه حتى اذا فسرت الاول بالفارسية قلت نيست مرد درسراى واذا فسرت الثانى قلت نيست مردى درسراى انتهى أقول فان قيل كثير من النحاة على ان معنى لا رجل لا من رجل وعللوا بناءه بتضمنه لمن فلا فرق بين لا رجل ولا من رجل وقد فرق العلامة بينهما بما ذكر قلنا لعله

لم يسلم ان علة بناء اسم لا النافية للجنس تضمن من حتى يرد الاعتراض المذكور بل يقول ان بناءه لما ذكر سيبويه من أن اختصاص لا بالنكرة وكونها مع مابعدها مبتدأ سبب بناء معمولها فتأمل (قوله وهدى نصب على الحال) قال الشريف العلامة فيه معنى الاشارة كأنه قيل أشير الى الكتاب حال كونه هاديا فالعامل فى الحال وصاحبها واحد لان المنصوب المحل بالفعل المذكور هو المجرور وحده على ماسلف تحقيقه وهو بهذا الاعتبار وقع ذا حال قال المصنف فى قوله تعالى هذا بعلى شيخا العامل فى شيخا معنى حرف التنبيه أو اسم الاشارة فاعترض عليه بلزوم اختلاف العامل لان ذا الحال معمول للابتداء فاجاب بان التقدير أنبه على بعلى أو أشير اليه حال كونه شيخا فاتحد العامل وقصد بذلك التقدير ابراد معنى الفعل الذى يتضمنه حرف التنبيه أو اسم الاشارة أى معنى هذا بعلى أنبه على بعلى ولم يرد ان هناك فعلا محذوفا كما ظن وأورد عليه أن العامل حينئذ ليس مافيهما من معنى الفعل واعترض عليه صاحب الحواشى بانا لانسلم ان معنى هذا بعلى أنبه والسند ظاهر أقول يمكن أن يقال ان مقصود العلامة ان معنى هذا بعلى يستفاد منه أنبه وأشير ويكفى فى العمل ذلك وكذا فى اتحاد عامل الحال وصاحبها لاحاجة الى أن يكون هذا صريح معنى اللفظ ولم يقصد ان معناه بعينه ذلك المعنى والا لكان هذا فعلين لافعلا واحدا (قوله والاولى أن يقال الخ) أولويته باعتبار اشتمال هذا الوجه على الجمل المستقلة فى الافادة المرتبط بعضها ببعض من حيث التقدير (قوله (٥٠) فألم جملة) بان يكون خبر مبتدأ محذوف أى الكتاب المتحدى به أو السورة أو القرآن هو المؤلف من هذه الحروف ويجوز أن يكون مبتدأ محذوف الخبر أى السورة أو القرآن أو المؤلف من هذه الحروف هو المتحدى به والظاهر ان ذلك الكتاب فى حكم التأكيد المعنوى فانه لما قيل الكتاب المتحدى به مؤلف من هذه الحروف أو السورة المؤلفة من هذه الحروف هو المتحدى به اختلج فى وهم السامع أنه كيف يتحدى بالمؤلف من هذه الحروف فحصل له استبعاد فى ذلك فتوهم بمجرد ماسمع ان العبارة صدرت من غير تحقيق واتقان فأكد ذلك بقوله ذلك الكتاب أى الكتاب والتوصيف الكامل البالغ الدرجة القصوى من الكمال بتعريف الخبر باللام فكأنه قيل هو الكتاب لاغير كما قاله أهل العربية فى الخبر المحلى باللام فوزانه وزان نفسه فى جاءنى زيد نفسه ثم انه لما بولغ فى كماله لعل السامع توهم أن فيه توسعا فازيل ذلك التوهم بقوله لاريب فيه لان كل ماهو حق يقين لاريب فيه فهو غاية درجات الكمال فهو كالاول ثم انه لما نفى عنه الريب مطلقا يمكن أن يختلج فى فهم السامع ان فيه مبالغة فاردف بقوله هدى للمتقين لان كل ماهو هاد للمتقين فهو مما لاريب فيه (قوله استتباع الدليل للمدلول الخ) فيعلم المتقدم و يجوز العكس لكن بعضها يعلم بطريق البرهان اللمى و بعضها بطريق البرهان الانى فالتحدى بالمذكور فرع كونه فى غاية الكمال وكونه كذلك علة لعدم الريب وكونه لاريب فيه علة لكونه هاديا ومؤديا الى المقصود وهو كون الكتاب من عند الله اذ لو لم يكن من عند الله لقدروا على معارضته اذ هو مؤلف مما تألف منه كلامهم وهذا هو التعليل الذى ذكره المصنف (قوله فخامة التعريف) أى التفخيم المستفاد من التعريف المفيد لحصر الكمال فيه (قوله حذرا عن ايهام الباطل) وهو حصر نفى الريب فى الكتاب المذكور فيوجب الريب فى سائر الكتب فان قيل لو قدم لزم نفى حصر الريب فيه فلزم أن يكون فى هذا الكتاب ريب وفى غيره من الكتب لان التقديم يوجب الحصر فاذا أورد النفى عليه لزم نفى حصر الريب فلزم اشتراك الريب بين الكتب

نفى الريب به من بين سائر الكتب كما قصد ثمة أو صفته وللمتقين خبره وهدى نصب على الحال أو الخبر محذوف كما فى لاضير فلذلك وقف على لاريب على ان فيه خبر هدى قدم عليه لتنكيره والتقدير لاريب فيه فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ و الكتاب خبره على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا أو صفته ومابعده خبره والجملة خبر الم والاولى أن يقال انها أربع جمل متناسقة تقرر اللاحقة منها السابقة ولذلك لم يدخل العاطف بينها فالم جملة دلت على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس مايركبون منه كلامهم وذلك الكتاب جملة ثانية مقررة لجهة التحدى ولاريب فيه جملة ثالثة تشهد على كماله بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال اذ لاكمال أعلى مما للحق واليقين وهدى للمتقين بما يقدر له مبتدأ جملة رابعة تؤكد كونه حقا لايحوم الشك حوله بانه هدى للمتقين أو تستتبع السابقة منها اللاحقة استتباع الدليل للمدلول وبيانه انه لما نبه أولا على اعجاز المتحدى به من حيث انه من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته استنتج منه انه الكتاب البالغ حد الكمال واستلزم ذلك ان لايتشبث الريب باطرافه اذ لا أنقص مما يعتريه الشك والشبهة وما كان كذلك كان لامحالة هدى للمتقين وفى كل واحدة منها نكتة ذات جزالة ففى الاولى الحذف والرمز الى المقصود مع التعليل وفى الثانية فخامة التعريف وفى الثالثة تأخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل وفى الرابعة الحذف

وهو مخالف قلنا قد صرح أهل العربية بأن معنى لا فيها غول حصر نفي الغول فيها لا نفي حصر الغول فيها ولذا قال صاحب الكشاف ولو أولى الظرف حرف النفي لقصد الى ما يبعد عن المراد وهو ان كتابا آخر فيه الريب لا فيه كما قصد في قوله لا فيها غول تفضيل خمور الجنة على خمور الدنيا بانها لا تغتال العقول كما تغتالها كأنه قيل ليس فيها ما في غيرها من هذا العيب فان قيل ما المحذور في كون كتاب آخر فيه الريب والحال انه قد وقع في كثير من الكتب الريب قلت المراد لزوم وقوع الريب في الكتاب السماوي لان حصر نفي الريب في القرآن يكون بالنسبة الى سائر الكتب السماوية التي هي من جنسه في كونه منزلا من عند الله وههنا بحث وهو أن المصنف فسر قوله تعالى لا ريب فيه أنه لا يرتاب العاقل بعد النظر الصحيح في كونه وحيا بالغا حد الاعجاز وهذا مخصوص بالقرآن اذ غيره من الكتب لم يكن معجزا في البلاغة ويمكن الجواب بان يقال ان قوله في كونه وحيا الخ متعلق بقوله النظر الصحيح لا بقوله لا يرتاب أي لا يرتاب في كونه حقا بعد النظر الصحيح في كونه وحيا بالغا حد الاعجاز (قوله وايراده منكرا للتعظيم) يحتمل أن يكون تنكيره للنوع فان للقرآن نوعا من الهداية لا يكون في غيره من الكتب وهو بسبب الاعجاز فان الفطن اللبيب اذا أمعن النظر فيه اهتدى ببلاغته واعجازه فالتنكير كما يفيد التعظيم يفيد النوع ولذا اقتصر صاحب الكشاف على حسن تنكيره ولم يقيده بكونه للتعظيم أو النوع (قوله باعتبار الغاية) لان فائدة الهدى انما تحصل لهم (قوله وتسمية المشارف للتقوى متقيا ايجازا وتفخيما لشأنه) يعني ان المفهوم من هدى للمتقين أن تكون التقوى حاصلة قبل الهدى كما قاله الشريف العلامة والحال ان الامر بالعكس لان التقوى تحصل بالاهتداء بهدى القرآن وعلى هذا يكون من جنس تسمية المشارف للشئ باسمه فيكون تسمية القريب من التقوى

والتوصيف بالمصدر للمبالغة وايراده منكرا للتعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقيا ايجازا وتفخيما لشأنه (الذين يؤمنون بالغيب) اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة مقيدة له ان فسر التقوى بترك ما لا ينبغي مترتبة عليه ترتب التحلية على التخلية والتصوير على التصقيل أو موضحة ان فسر بما يعم فعل الحسنات وترك السيآت لاشتماله على ما هو أصل الاعمال وأساس الحسنات من الايمان والصلاة والصدقة فانها أمهات الأعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي غالبا ألا ترى الى قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين والزكاة قنطرة الاسلام أو مسوقة للمدح بما تضمنه المتقين وتخصيص الايمان بالغيب واقامة الصلاة وايتاء الزكاة بالذكر اظهار لفضلها على سائر ما يدخل تحت اسم التقوى أو على انه مدح منصوب أو مرفوع بتقدير أعني أو هم الذين واما مفصول عنه مرفوع بالابتداء وخبره أولئك على هدى

بالمتقي وفيه تنبيه على شرف التقوى لانه يهتم به حتى يجعل القريب من الاتصاف به متصفا به (قوله ترتب التحلية على التجلية) المذكور أولا بالحاء المهملة والمذكور ثانيا بالجيم وهي تصفية الباطن عن الكدورات ورذائل الاخلاق والتوجه بالكلية الى المولى الحقيقي فاذا صقلت الباطن عن الكدورات تحلى بالصور العقلية المطابقة الفائضة من المبدأ الفياض والتحلي بالحاء المهملة هو الانتقاش بالصور العقلية المطابقة للامور أنفسها والتخلق بمحامد الاخلاق ويمكن أن يقال ان المذكور ثانيا بالخاء المعجمة التي هي المرتبة الاولى وهي تهذيب الظاهر أي الجوارح عما لا ينبغي فيكون قوله والتصوير على التصقيل اشارة الى المرتبة التي هي التجلية بالجيم وحتى يكون في الكلام الاشارة الى المراتب الثلاثة (قوله أو موضحة الخ) يعني اذا فسر التقوى بما يعم فعل الحسنات وترك السيآت كان ما ذكر بعده موضحا له كاشفا عن معناه لان ما ذكر بعد ذكر المتقي مشتمل على فعل الحسنات وترك السيآت صريحا وضمنا وهذا هو المفهوم من قوله لاشتماله الخ وقوله عليه الصلاة والسلام الصلاة عماد الدين قال العلامة الطيبي روينا عن الترمذي وابن ماجه عن معاذ في حديث طويل رأس الامر الايمان وعموده الصلاة وذروة سنامه الجهاد وقوله والزكاة قنطرة الاسلام قال العلامة الطيبي هذا الحديث ضعفه الصغاني ومعنى الحديث المذكور انهما يستتبعان سائر العبادات فمن كان فيه هاتان العبادتان كان ذلك دليلا على وجود سائر العبادات فيه غالبا وفي عبارة المصنف نوع لف ونشر من غير ترتيب فان الآية التي ذكرها تناسب التجنب عن المعاصي والحديث الذي ذكر يلائم ما ذكره من استتباع سائر العبادات (قوله اظهار لفضلها على سائر ما يدخل الخ) أي لشرفها على غيرها ويمكن أن يقال علة التخصيص ما ذكر آنفا من كونها أمهات الاعمال النفسانية (قوله أو على انه مدح منصوب أو مرفوع) فان قيل الرفع والنصب يدلان على انفصال هذا الكلام عما قبله لكن الكلام على تقدير كونه موصولا بالمتقين فالجواب عنه أن يقال ان النصب والرفع بالمدح يدلان على ان المنصوب والمرفوع كانا صفتين في الاصل ثم عدل عنه لنكتة هي

الاهتمام بتلك الصفة بجعله مستقلا غير تابع لما قبله فهو في الحقيقة والاصل متصل بما قبله والاولى أن يقال لما كان على التقدير ين مفسرا للمتقين كان متصلا به لا حاجة في الاتصال الى جعله صفة نحوية (قوله فيكون الوقف تاما) الوقف قطع الكلمة عما بعدها فان كان على كلام مفيد فحسن ثم ان كان لما بعده تعلق بما قبله فهو الكافي والافهو التام (قوله كأن المصدق آمن المصدق من التكذيب) المصدق الاول بكسر الدال والثاني بفتحها يعني لما كان الايمان أصله من الامن فوجه جعل الايمان بمعنى التصديق انه يفيد الامن فكأنه بمعنى تحصيل الامن فان قلت اذا كان المراد أن المصدق آمن المصدق من تكذيبه أي من تكذيب المصدق نفسه فلا وجه لقوله وكان الخ اذ هذا حاصل متحقق يقينا وان أريد أنه آمن من تكذيب غيره له فممنوع قلنا ان المراد الاول والمقصود أنه آمنه من تكذيبه بعد ذلك الزمان وهو غير متحقق يقينا (قوله وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف) قال الشريف العلامة لما ذكر صاحب الكشاف أن الايمان بمعنى التصديق الذي يتعدى بنفسه كان مظنة لان يتردد في حال الباء التي تستعمل معه ففصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف فانك اذا صدقت شيأ فقد اعترفت والتضمين أن يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي و يلاحظ معه فعل آخر يناسبه و يدل عليه بذكر شئ من متعلقات الآخر كقولك أحمد اليك فلانا فانك لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته أعني كلمة الى كانك قلت أنهي حمده اليك وفائدة التضمين اعطاء مجموع المعنيين والفعلان مقصودان معا قصدا وتبعا ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى أن اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي فقط والمعنى الآخر مراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته فتارة يجعل المذكور أصلا في الكلام والمحذوف قيدا فيه على انه حال كما قال في قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم فكانه قيل ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم وتارة تعكس فيجعل المحذوف أصلا والمذكور مفعولا كما مر من المثال أو حالا كما يدل عليه قوله أي يعترفون مؤمنين به اذ لولم يقدر لكان مجازا عن الاعتراف لا تضمنا فان قيل اذا كان المعنى الآخر مرادا بلفظ محذوف كان ذلك من قبيل الاضمار فكيف يقال ان المذكور يتضمنه أجيب بانه لما كانت مناسبته للمذكور بمعونة ذكر صلته قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه ومن ثم كان جعله حالا وتبعا أولى من عكسه وما يتوهم من ان ذكر صلة المتروك يدل على انه المقصود اصالة مدفوع بان المراد ان ذكرها انما يدل على كونه مرادا في الجملة اذ لولاه لم يكن

فيكون الوقف على المتقين تاما والايمان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن كأن المصدق آمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من

مرادا أصلا وذهب آخرون الى ان كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية اذ يراد به معناه الاصلي ليتوصل بفهمه الى ما هو المقصود الحقيقي فلا حاجة الى تقدير الا لتصوير المعنى وابرازه وفيه ضعف لان المعنى المكنى به في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه والاظهر أن يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه و يتبعه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ أو يقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد مع معناها الحقيقي معنى آخر يناسبه في الارادة وحينئذ يكون معنى التضمين واضحا بلا تكلف واعترض عليه صاحب الحواشي أولا بان غاية ما لزم مما ذكره وهو كون المعنى المكنى به في الكناية قد لا يقصد ثبوته وفي التضمين يجب القصد الى ثبوت كل من المضمن والمضمن فيه أن لا يكون معنى الكناية والتضمن واحدا ولا يلزم منه أن لا يكون التضمين من أفراد الكناية أو على طريقته كما هو رأى هذا الذاهب لجواز أن يكون عدم القصد الى ثبوت المعنى المكنى به في فرد آخر من الكناية نعم لو لزم ان لا يقصد ثبوت المعنى المكنى به في الكناية البتة لزم أن لا يكون التضمين من أفرادها وأما ثانيا فلانه ان أراد بقوله فيكون هو المقصود اصالة المقصود الحقيقي فلا يلزم من استعمال لفظ في معناه الاصلي أن يكون هو المقصود الحقيقي ألا ترى أنه قد يكون الخبر مستعملا في معنى مع ان المقصود الحقيقي منه دفع الشك او الانكار وحينئذ لا يبطل بذلك ما اختاره الذاهب من أن المقصود الحقيقي هو المعنى المضمن وان أراد به المقصود الابتدائي فذلك مسلم لكن لا ينافي هذا أن يكون المقصود الحقيقي أمرا آخر كما اختاره هذا الذاهب المذكور أقول الجواب عن البحث الاول ان مقصود العلامة ان الكناية من حيث هي كناية يجوز ان لا يكون المعنى المكنى به مقصودا والتضمين يوجب ان يكون المعنى المضمن والمضمن فيه مقصودين فكانا متنافيين فلا يكون التضمين من أفراد الكناية وأما الجواب عن البحث الثاني فلان الغرض من قوله والاظهر الخ ليس الاستدلال على بطلان ما اختاره الذاهب المذكور بل تصريح بالمقصود من الاستدلال يعني لما ثبت بطلان مذهب هذا الذاهب كان الاظهر أن يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصلي فحينئذ يكون المقصود اصالة أي ابتداء هو المضمن فيه نعم يرد على العلامة أن القائل المذكور قال ان المعنيين مرادان بلفظ

واحد بطريق الكناية أى هو كالكناية فى ارادة معنيين من لفظ ولم يقل انه كناية حتى يرد اعتراض العلامة عليه وحينئذ يجوز ان يكون موافقا للكناية فيما ذكر ومخالفا لها من حيث ان الكناية تجوز عدم ارادة المعنى الموضوع له وفى التضمين يجب ارادته ثم قال فى الحواشى القوم قدس سره صرحوا بان المضمن مناسب للمضمن فيه ولم يبينوا كيفيتها وكانهم أرادوا بذلك أن يكون المضمن فيه مستلزما للمضمن كما يشعر به قوله ففصله وحققه بان ذلك لتضمنه معنى الاعتراف فانك اذا صدقت شيأ فقد اعترفت به فالحاصل ان التضمين على ما حققه هو ان يقصد معناه اصالة ومعنى فعل آخر لازم له بتبعيته من غير أن يكون الفعل الآخر مقدرا فى الكلام فان قلت فاذا يكون اللازم والملزوم كلاهما مقصودين بلفظ الفعل ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت انما يلزم ذلك لو كان لفظ الفعل المذكور مستعملا فيهما وليس كذلك بل هو مستعمل فى معناه الحقيقى والقصد الى اللازم على سبيل الاستتباع من غير استعمال اللفظ فان قلت اذا لم يكن الفعل الآخر مقدرا فى الكلام فاذا يعمل فى صلته المذكورة قلت العامل فيها معنى اللازم المقصود منها ولا يلزم أن يكون اللفظ الموضوع بازائه ملفوظا أو مقدرا فى الكلام أقول لزم ان لا يكون التضمين كناية اذ الكناية هى اللفظ الذى أريد به لازم معناه مع جواز ارادة الملزوم فلزم اندفاع الرد الذى ذكره صاحب الحواشى على الشريف العلامة قبل هذا الكلام من تجويز كون التضمين من أفراد الكناية ثم انه لزم مما ذكر قسم من العامل المعنوى لم يذكروه فتامل (قوله ما آمنت لان أجد صحابة) أى ما وثقت وجدان الصحابة والصحابة بالفتح الاصحاب وهو فى الاصل مصدر والمراد بها ههنا الرفقاء وهذا كلام من نوى سفرا ثم فسخ عزمه وتعلل بهذا (قوله وأما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد عليه الصلاة والسلام الخ) هذا هو العبارة المشهورة فى الكتب ويرد عليه ان التصديق هو الحكم القلبى بان كل ما جاء به صلى الله عليه وسلم واقع وهو فيه صادق ولا يخفى ان هذا الامر كان حاصلا لاحبار اليهود العالمين بانه النبى الموعود فى التوراة كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم (٥٣) وقوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى غير ذلك فوجب تفسيره بالتصديق مع التسليم أى الحكم بحقيقة ما جاء به النبى مع الرضا به أو تفسير

> من حيث ان الواثق بالشئ صار ذا أمن منه ومنه ما آمنت أن أجد صحابة وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب وأما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة أنه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد والنبوة والبعث والجزاء ومجموع ثلاثة أمور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور

التصديق بالتسليم والرضا القلبى بما جاء به النبى عليه الصلاة والسلام كما قاله الامام الغزالى قدس سره لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما واعلم انه قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد المذهب أن الايمان غير العلم والمعرفة لان من الكفار من يعرف الحق ولا يصدق به عنادا أو استكبارا فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم ومعرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثانى وكون الثانى ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والاستكبار وضد المعرفة الجهالة والنكارة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من أخبار المخبر وهو أمر كسبى ثبت بالاختيار ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بخلاف المعرفة فانها قد تحصل بلا اختيار كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر فى الايمان هو التصديق الاختيارى ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا أقول أما الاول ففيه نظر اذ المراد من المعرفة والعلم هو التصديق النفسى فيكونان أى العلم والتصديق متحدين ويكون ضد العلم الانكار كما انه هو ضد التصديق وأما الثانى والثالث فلزم منهما أن ينظر بالقصد والاختيار فى حقية دين محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم حصل له من النظر والكسب انه حق وصدق وفى قلبه عدم الرضا به والتسليم له أن يكون مؤمنا لانه حصل له التصديق الاختيارى مع انه كافر لعدم الرضا به ثم انه يلزم أيضا أن من حصل له التصديق بدون الاختيار واستمر له التصديق الى انقضاء حياته مع رضاه به وتسليمه لم يكن مؤمنا على ما ذكره اذ لم يحصل له التصديق الاختيارى اذ لا يمكن أن يحصل تصديق واحد باختيار وبغيره معا ولا يصح أن يحصل لواحد تصديقان بشئ واحد فى زمان واحد وهذا أمر وجدانى يجده كل ذى فطرة سليمة فالتحقيق ما قلنا ويمكن حل كلام بعض المتأخرين وكذا ربط القلب الذى نقلناه على ما ذكرنا ثم انه يحتمل ان يقال التصديق المذكور وان لم يكن حدوثه أى حصوله أولا بالاختيار لكن استمراره ودوامه يكون بالاختيار وهذا يكفى ثم انه صرح فى شرح المقاصد بان المراد بتصديقه بما علم مجيئه به بالضرورة تصديقه بما اشتهر كونه من الدين بحيث تعلمه العامة من غير نظر واستدلال كوحدة الصانع وهذا هو المشهور وعليه الجمهور فان صدق أحد بالاعتقادات الدينية بالنظر والاستدلال فهو مصدق بما علم مجيئه بالضرورة بالمعنى المذكور وان كان التصديق حصل له بالنظر والاستدلال فتأمل (قوله ومجموع أمور ثلاثة الخ) فيه بحث لانه ان كان مراده ان أصل الايمان مجموع أمور

ثلاثة حتى ان من أخل بواحد منها لم يكن مؤمنا أصلا بل كافرا فهو عند المحدثين ليس كذلك بل الايمان الكامل عندهم عبارة عن الامور الثلاثة وان كان مراده أن الايمان الكامل عندهم عبارة عن الامور الثلاثة فليس عند المعتزلة كذلك بل أصل الايمان عندهم عبارة عن الامور الثلاثة وأيضا لو كان المراد ذلك لم يترتب عليه التفريع المذكور كما لايخفى ومثل هذا البحث متوجه على عبارة شرحي المواقف والمقاصد ويمكن ان يجاب بان المراد ان مايطلق عليه اسم الايمان أعم من أن يكون أصله أو كماله هو التصديق أو مجموع الامور الثلاثة على النحو المذكور فتأمل وههنا ابحاث عسى أن نوردها في رسالة مفردة ان شاء الله تعالى ثم ان في التفريع المذكور بحثا وهو انه لا يظهر من كون الايمان مجموع الامور الثلاثة ان من أخل بالاقرار كان كافرا بل انما يعلم منه أن لا يكون مؤمنا ولا يلزم من عدم الايمان الكفر عند بعض أصحاب هذا المذهب والظاهر تبديل الفاء بالواو وتفصيل الكلام ان ههنا احتمالات الاول أن تجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلة في قوامه حقيقة حتى يلزم من عدمها عدم أصل الايمان وهو مذهب المعتزلة الثاني أن تجعل أجزاء الايمان توسعا فلا يلزم من عدمها عدم الايمان كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل أجزاء لزيد توسعا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام هذه الاشياء وهذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق الثالث أن تجعل الاعمال خارجة عن الايمان لا تعد أجزاء له بوجه لا حقيقة ولا توسعا وهو مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه ولا فرق بين هذا المذهب وبين المذهب الثاني الا باطلاق الاجزاء على الاعمال توسعا على المذهب الثاني دون الثالث الرابع أن تجعل أعمال الجوارح نفس الايمان وهو مذهب الخوارج قال صاحب الحواشي قال العلامة النيسابوري ان للايمان وجودا في الاعيان ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ولا ريب أن الوجود العيني لكل شئ هو الاصل وباقي الوجودات فرع وتابع فالوجود العيني للايمان هو النور الحاصل للقلب بسبب ارتفاع (٥٤) الحجاب بينه وبين الحق وهذا النور قابل للشدة والضعف والزيادة والنقص واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا فكلما ارتفع الحجاب ازدادوا نورا وتقوى ويتكامل الى أن ينبسط نوره فينشرح الصدر ويطلع على حقائق الاشياء وتتجلى له الغيوب وغيوب الغيوب ويعرف كل شئ في موضعه فيظهر له صدق وعطف الانبياء عليهم السلام ولاسيما محمد خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم على حسب نوره وأما الوجود الذهني فملاحظة المؤمن لهذا النور ومطالعته له وأما الوجود اللفظي فخلاصته ما اصطلح عليه الشارع شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ولا يخفى ان مجرد التلفظ بقولنا لا اله الا الله محمد رسول الله من غير النور المذكور لا يفيد كما لا يفيد للعطشان التلفظ بالماء وفيه بحث لانه ان أراد بالنور الحاصل للقلب بسبب ارتفاع الحجاب عنه العلم والادراك فلا يصح انه وجود عيني ولا يستقيم تفريع تصديق النبي صلى الله عليه وسلم عليه اذ تصديقه جزء العلم المعتبر في الايمان فيكون مقدما على العلم المذكور لا متفرعا عليه وعلى تقدير ان يكون المعلوم من الموجودات الخارجية كما توهمه جمع كان ملاحظة المؤمن لهذا النور أيضا موجودا عينيا لا ذهنيا وان أراد به أمرا آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله اذ لم يظهر هناك سوى التصديق والاقرار والاعمال شئ آخر ولم ينقل عن السلف والخلف انه يعتبر في الايمان سوى المذكورات فيه حسب ما نقل آنفا ومن البين ان هذا النور ليس الاقرار ولا الاعمال ثم قوله لا يخفى الخ ان أراد بالنور الاذعان الذي هو قسم من العلم فقد عرفت انه لا يستقيم حمل النور في كلامه عليه وان أراد أمرا آخر فممنوع لان من أذعن بالجنان وأقر باللسان وعمل بالاركان فهو مؤمن بلا خلاف أقول يحتمل ان يكون مراد العلامة النيسابوري من النور المذكور هو التسليم والرضا الذي هو حقيقة الايمان كما هو مذهب الامام الغزالي كما بيناه وهو ليس العلم والادراك اذ يوجد الادراك والعلم ولا يوجد الرضا فقوله اذ لم يظهر سوى التصديق والاقرار والاعمال شئ آخر ان أراد بالتصديق مجرد العلم فهو ليس ايمانا كما ذكرنا بل لا بد من الرضا والتسليم وان أراد به الرضا فلا نسلم انه علم بل هو موجود خارجي كالاخلاق الخارجية القائمة بالنفس على ما ذكرنا فظهر ان مجرد التلفظ بلا اله الا الله محمد رسول الله من غير النور المذكور لا يفيد (قوله والذي يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه أضاف الايمان الى القلب الخ) لا يقال لعل المراد من الايمان في الآيات المذكورة المعنى اللغوي الذي هو التصديق لا الايمان بالمعنى المعتبر في الشرع لانه خلاف الظاهر

المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن أخل بالاقرار فكافر ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة والذي يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه وتعالى أضاف الايمان الى القلب فقال أولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم

(قوله وعطف عليه العمل الصالح الخ) قديقال لعل هذا من قبيل التخصيص بعد التعميم كما فى قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى ويجاب بانه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل (قوله وقرنه بالمعاصى الخ) هذا يدل على خروج الاعمال عن الايمان ولا يدل على خروج الاقرار والمدعى انه التصديق وحده وهو يدل على خروجه (قوله فانه أقرب الى الاصل) أى مطلق التصديق وهو ظاهر (قوله وهو متعين الارادة فى الآية) أى كون الايمان بمعنى التصديق متعين الارادة فى الآية للدليل المذكور وفيه بحث فانه قد تقرر ان ههنا تضمينا بتقدير يؤمنون معترفين بالغيب وعلى هذا لقائل أن يقول يمكن أن يكون المراد بالايمان الاعتراف والاقرار فانهما أيضا يتعديان بالباء والجواب ان غرضه دفع ان يكون الايمان مجموع الامور الثلاثة فيكون قوله المعدى بالباء هو التصديق قصرا اضافيا ثم اذا كان الباء للملابسة على ماسيجوزه المصنف يحتمل أيضا ان يكون مجموع الامور المذكورة والاولى أن يقال ان حمل يؤمنون على يعترفون مما لا يعبأ به لان مجرد الاعتراف بالغيب حاصل للمنافقين أيضا (قوله ثم اختلف فى ان مجرد التصديق هل هو كاف الخ) ان أراد ان الذين قالوا بان الايمان هو التصديق وحده اختلفوا فهو باطل اذ بعد الحكم بان الايمان هو التصديق وحده كيف يقال بانه مجموع التصديق والاقرار وان أراد ان أهل المذاهب المذكورة اختلفوا فى ذلك فلا يخفى ان كون الاقرار جزأ دون العمل ليس مذهبا لاحد من أهل المذاهب المذكورة بل هذا مذهب غيرهم والظاهر أن يقال الايمان هو التصديق وحده لكن الاقرار شرط للايمان لاجزء فيكون الايمان بسيطا لامركبا فتأمل واعلم ان كون الاقرار شرطا للايمان المنجى من خلود العذاب مذهب ضعيف قال العلامة التفتازانى فى شرح العقائد ذهب جمهور المحققين الى ان الايمان هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا لان تصديق القلب أمر باطنى لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا فى أحكام الدنيا وهذا هو اختيار الشيخ أبى منصور والنصوص معاضدة لذلك انتهى كلامه ويمكن أن يقال مراده ان من قال بعدم اعتبار العمل فى الايمان اختلفوا فقال بعضهم ان الاقرار معتبر والبعض الآخر انه غير معتبر (قوله لانه تعالى الخ) أى لو كان العلم كافيا ولا حاجة الى انضمام الاقرار لم تذم المرتد أكثر من ذم الجاهل لان التصديق الذى هو الايمان حاصل له وتوضيحه ان عدم الاقرار من المعاند أقبح من عدم الاقرار من الجاهل المقصر فلهذا كان ذم المعاند أشد من ذم الجاهل (قوله وللمانع أن يمنع الخ) لك أن تقول لو كان الاقرار داخلا لم يذم المعاند أكثر من الجاهل لان المعاند حصل له التصديق الذى هو الجزء الاعظم على هذا التقدير بخلاف الجاهل فانه لم يحصل له الايمان كلا ولا بعضا ولو قال فتأمل لانه تعالى ذم المعاند لكان أولى وأما ما قال من أنه تعالى ذم المعاند أكثر ولانه تعالى قال فى شأن جهلة أهل الكتاب ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب الا أمانى وان هم الا يظنون فذمهم بعدم العلم وعدم معرفة الكتاب وقال فى شأن أحبار اليهود وعلمائهم فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم الآية فكرر الويل عليهم وأيضا القائل أن يقول بعد الاغماض عما ذكر لا تدل كثرة الذم على اعتبار الاقرار فى الايمان اذ يجوز أن يكون ذمه بسبب شئ آخر غير داخل فى الايمان ألا ترى ان ذم القاتل أشد من ذم صاحب الصغيرة (قوله وهو المراد فى هذه الآية) لا يقال القسم الأول أيضا مراد لان المتقين يؤمنون بالغيب المراد من قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو لانا نقول الايمان به بطريق الاجمال وهو بهذا الوجه الاجمالى مما نصب عليه دليل اذ هو مستفاد من الآية والحديث فهو بهذا الوجه داخل فى هذا القسم والقسم الاول هو اعتباره

وعطف عليه العمل الصالح فى مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصى فقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التغيير فانه أقرب الى الاصل وهو متعين الارادة فى الآية اذ المعدى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف فى ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود أم لا بد من انضمام الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثانى لانه تعالى ذم المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع أن يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار للمتمكن منه والغيب مصدر وصف به للمبالغة كالشهادة فى قوله تعالى عالم الغيب والشهادة والعرب تسمى المطمئن من الارض والخمصة التى تلى الكلية غيبا أو فيعل خفف كقيل والمراد به الخفى الذى لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل وهو قسمان قسم لا دليل عليه وهو المعنى بقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقسم نصب عليه دليل كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله وهو المراد به فى هذه الآية هذا اذا جعلته صلة للايمان وأوقعته موقع المفعول به وان جعلته حالا على تقدير ملتبسين بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء والمعنى انهم يؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن أو عن المؤمن به

على وجه المفصل تفصيلا (قوله والذى لا اله غيره الخ) ما نقله لا يظهر ادعاء الايماء حذفه من أول كلام ابن مسعود وذكره صاحب
الكشاف وهو ان ابن مسعود قال ان أمر محمد كان بينا لمن رآه والذى لا اله غيره ما آمن أحد الخ ففيه دلالة على أن المراد المؤمن به وهو
النبى عليه السلام قال العلامة الطيبى معنى هذا الحديث مخرج فى سنن الدارمى عن أبى عبيدة بن الجراح قال يارسول الله أحد خير منا
أسلمنا وجاهدنا معك قال نعم هم قوم يكونون بعدكم يؤمنون بى ولم يرونى (قوله فالباء على الاول للتعدية الخ) يعنى اذا جعل الغيب
بمعنى الامور المغيبة التى نصب عليها دليل على ما ذكر أولا فهو للتعدية وان جعل بمعنى الغيبة والخفاء كانت الباء للملابسة وان كان
المراد منه القلب كانت للآلة لان القلب آلة الايمان (قوله من أقام العود الخ) قال الشريف العلامة القيام فى اللغة هو الانتصاب والاقامة
افعال منه والهمزة للتعدية فمعنى اقام الشئ جعله قائما أى منتصبا ثم قيل أقام العود اذا قومه أى سواه وأزال اعوجاجه فصار قويما يشبه
القائم ثم استعيرت الاقامة من تسوية الاجسام التى صارت حقيقة فيها التسوية المعانى كتعديل أركان الصلاة على ما هو حقها وانما لم
يجعل استعارتها من تحصيل القيام فى الاجسام بل من تسويتها رعاية لزيادة المناسبة بين المعانى أقول توضيحه أن يقال ان بين
التسويتين زيادة مناسبة لا تكون بين التسوية فى المعانى و بين تحصيل القيام ثم نقول فان قلت لا مشابهة بين تسوية المعانى و بين
تسوية الجسم فكيف يستعار من احداهما للاخرى قلت بينهما مشابهة من حيث ان تسوية الجسم توجب كون أجزائه مشتركة فى
صفة واحدة هى الوضع وكونها فى سمت واحد وتسوية الصلاة توجب كون أجزائها على صفة واحدة هى كون كل منهما على ما ينبغى
فالمشابهة باعتبار صفة واحدة مشتركة بين المعنيين هى كون كل جزء مشاركا للاجزاء الأخر فى صفة واحدة

لما روى أن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال والذى لا اله غيره ما آمن أحد أفضل من ايمان بغيب
ثم قرأ هذه الآية وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كمن يقولون
بأفواههم ما ليس فى قلوبهم فالباء على الاول للتعدية وعلى الثانى للمصاحبة وعلى الثالث للآلة
(ويقيمون الصلاة) أى يعدلون أركانها او يحفظونها من أن يقع زيغ فى أفعالها من أقام العود اذا
قومه أو يواظبون عليها من قامت السوق اذا نفقت وأقمتها اذا جعلتها نافقة قال

أقامت غزالة سوق الضراب * لاهل العراقين حولا قميطا

فانه اذا حوفظ عليها كانت كالنافق الذى يرغب فيه واذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه
أو يتشمرون لادائها من غير فتور ولا توان من قولهم قام بالامر وأقامه اذا جد فيه وتجلد وضده قعد

عن

(قوله فانه اذا حوفظ عليها الخ) يعنى ان الاقامة كانت بمعنى جعل الشئ نافقا ثم استعيرت للمواظبة والمداومة على الشئ فعلاقة المشابهة وهى كون كل منهما مستلزما للرغبة فى الشئ فان المداومة على الشئ والمحافظة عليه توجب الرغبة كما ان جعله نافقا كذلك وكون هذا النقل استعارة مفهوم من قوله فانه اذا حوفظ عليها
كانت كالنافق الخ و يمكن أن يكون النقل بطريق المجاز المرسل بان نقل الاقامة من جعل الشئ نافقا الى المداومة اللازمة فان انفاق
الشئ يستلزم المداومة عليه وقال الشريف العلامة نفاق السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال والظهور التام فاستعمل القيام
فيه والاقامة فى انفاقها أى جعلها نافقة ثم استعيرت منه للمداومة على الشئ وأورد عليه ان هذه المشابهة خفية جدا وأيضا الاصل أعنى
قام السوق مجاز والتجوز عنه ضعيف ودفع الاول بالحمل على المجاز المرسل بعلاقة اللزوم فان الانفاق يستلزم المداومة فتكون
الاستعارة فى قوله ثم استعيرت محمولة على المعنى اللغوى فتأمل والثانى بانه صار بمنزلة الحقيقة واعلم أنه اذا كان الاقامة بمعنى المواظبة
فلابد من لفظة على فيكون حق العبارة أن يقال و يقيمون على الصلاة الا أن يقال ان ههنا توسعا بحذف لفظة على (قوله أقامت غزالة
الخ) غزالة اسم امرأة شبيب الخارجى لما قتله الحجاج خرجت عليه وحاربته سنة كاملة وسوق الضراب سوق المضاربة بالسيوف والعراقان
البصرة والكوفة والقسط التام (قوله أو يتشمرون لادائها الخ) قال الشريف العلامة قام بالامر اجتهد فى تحصيله وتجلد فيه
بلا توان وحقيقته قام ملتبسا بالامر والقيام له يدل على الاعتناء بشأنه و يلزمه التجلد والتشمر فاطلق القيام على لازمه واعترض عليه
بأن الاقامة اذا كانت مأخوذة مما ذكر كان معناها على قياس التعدية جعل الصلاة متجلدة متشمرة لا كون المصلى متشمرا فى
أدائها كما ذكره وأيضا القيام يناسب التشمر لا الاقامة كما أن القعود يناسب الكسل لا الاقعاد أقول اذا عرفت ذلك ظهر أن قول
المصنف وأقامه حيث قال من قولهم قام بالأمر وأقامه منظور فيه لان ظاهر عبارته تدل على ان معنى قام بالامر وأقامه واحد وليس
كذلك لان الباء فى قام بالشئ ليست للتعدية فلا يكون بمعنى اقامه وأيضا اقامة الامر ليست بمعنى التجلد فيه

(قوله أو يؤدونها عبر عن الاداء بالاقامة لاشتمالها على القيام الخ) ان أراد انه أطلق الاقامة وأريد بها أداء الصلاة لزم تكرار لفظ الصلاة وان أريد انه أطلق الاقامة وأريد مطلق الاداء لزم أن لا يكون لقوله لاشتمالها على القيام تعريف للمقام وتوضيح الكلام ان الكلام فى أن الاقامة باى معنى ههنا وليس الكلام فى اقامة الصلاة يعنى هذا التركيب الاضافى ولا فى مجموع يقيمون الصلاة وانما الكلام فى مجرد لفظ الاقامة فاذا قيل استعمل الاقامة فى الأداء فلا وجه لان يقال فى تعليله لاشتمالها على القيام بل ينبغى أن يقال ان اقامة الشئ تحصيل حال من أحواله الذى هو القيام فاستعمل فى الاداء الذى هو أيضا تحصيل حال من الأحوال وهو تحصيل الوجود قال صاحب الكشاف فى بعض توجيهاته لاقامة الصلاة عبر عن الأداء بالاقامة لان القيام بعض أركانها وقال الشريف العلامة ان أراد أن القيام يطلق على الصلاة لكونه بعض أركانها ويؤخذ منه الاقامة ورد عليه ان الهمزة وان جعلت للتعدية كان معنى اقامة الصلاة جعلها مصلية وان جعلت للصيرورة كان معنى أقام صار ذا صلاة فلا يصح ذكر الصلاة معه الا بجعلها مفعولا مطلقا والكل مما لا يرتضيه طبع سليم وان أراد أن القيام لما كان ركنا منها كان فعله وايجاده ركنا لها أيضا توجه عليه ان ركنها فعل القيام بمعنى تحصيل هيئة القيام فى المصلى حال الصلاة لا بمعنى تحصيلها فى الصلاة وجعلها قائمة فان قيل لعله أراد أن القيام جزء منها فيكون ايجاده أى الاقامة جزأ من ايجاده جميع أجزائها الذى هو أداؤها فعبر عن أدائها بجزئه قلت فمعنى يقيمون حينئذ يؤدون الصلاة فيحتاج فى ذكر الصلاة معه الى ارتكاب كونها مفعولا مطلقا ولا اشكال فى استعمال قنت أو ركع أو سجد أو سبح بمعنى صلى اذ لا يذكر معها الصلاة واعترض عليه صاحب الحواشى بانه من البين ان ايجاد ركن الشئ لا يلزم أن يكون ركنا له ولو لزم ذلك يكون ايجاد ايجاده ركنا وكذا ايجاد ايجاد ايجاده وهلم جرا فيلزم أن يكون له أركان غير متناهية أقول لا يرد شئ مما ذكر على الشريف العلامة اذ لم يرتض بالاحتمالات المذكورة بل ذكر الوجوه المحتملة وردها ثم ان الايجاد ليس موجودا حتى يكون له ايجاد آخر ولو كان للايجاد ايجاد آخر على ماذكره المحشى

عن الامر وتقاعد أو يؤدونها عبر عن الاداء بالاقامة لاشتمالها على القيام كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود والتسبيح والاول أظهر لانه أشهر والى الحقيقة أقرب وأفيد لتضمنه التنبيه على ان الحقيق بالمدح من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسنن وحقوقها الباطنة من الخشوع والاقبال بقلبه على الله تعالى لا المصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون ولذلك ذكر فى سياق المدح والمقيمين الصلاة وفى معرض الذم فويل للمصلين والصلاة فعلة من صلى اذا دعا كالزكاة من زكى كتبتا بالواو

لزم من ايجاد شئ وجود أمور غير متناهية وفى كلام العلامة مناقشة اما أولا فلان ماذكره من الترديد انما يتوجه اذا كانت الاقامة المذكورة فى الآية بالمعنى الحقيقى أما اذا كانت بمعنى الاداء على ماصرح به صاحب الكشاف فلا يتوجه ماذكر كما لا يخفى والحق ان معنى كلام الكشاف ماذكره بقوله فان قيل الخ وأما ثانيا فمن جهة أنه اذا كان يقيمون بمعنى يؤدون الصلاة لم تكن الصلاة مفعولا مطلقا بل نابع تأديتها لأن مصدر الفعل المذكور وهو يقيمون هو التأدية لا الصلاة الا أن يقال ههنا مضاف مقدر أى تأدية الصلاة وقال بعضهم ان الاقامة تستعمل بمعنى جعل الشئ قائما فى الخارج أى حاصلا فيه فان القيام بمعنى الحصول فى الخارج شائع الاستعمال ومنه القيوم وهو الحاصل بنفسه المحصل لغيره (قوله والأول أظهر لأنه أشهر والى الحقيقة أقرب الخ) قد يقال كونه أشهر ظاهر وأما كونه أقرب من المعنى الثانى فلثبوت واسطة بينه وبين المعنى الحقيقى وهو الانفاق لأن الاقامة حقيقة جعل الشئ قائما ثم استعمل بمعنى الانفاق ثم جعل بمعنى المداومة كما مر فى كلام الشريف العلامة واما كونه أقرب من المعنى الثانى أو الثالث فلان المعنى الحقيقى للقيام بالشئ والانتصاب يدل على الاعتناء المستلزم للجد فاستعمل الاقامة بمعنى صيرورة الشخص مجدا فى تحصيل شئ وأما كونه أقرب من المعنى الرابع فلان مضمونه ان الاقامة نقلت عن المعنى الحقيقى الذى محصله الانتصاب الى جعل الشئ مشتملا على القيام ثم جعل بمعنى أداء الصلاة لاشتمالها على القيام وفيما ذكر نظر اثبوت الواسطة بين المعنى الأول الذى هو التسوية بين أجزاء المعانى وبين المعنى الحقيقى الذى هو جعل الشئ قائما كما ذكره الشريف العلامة الا أن يقال ان تقويم اجزاء الجسم معنى حقيقى للاقامة كما هو ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى وحينئذ انتفت الواسطة المذكورة والأولى أن يقال ان المراد من كونه أقرب كونه أنسب الى المعنى الحقيقى اذ بين تسوية الاركان وتعديلها وبين جعل الشئ منتصبا المعنى الحقيقى الذى فيه نوع تسوية من المناسبة ماليس بين واحد من المعانى الباقية وبين المعنى الحقيقى فتأمل فى هذا المقام فانه لا يخلو عن اشكال وابهام (قوله ولذلك ذكر فى سياق المدح الخ) هذا لا يدل على ماادعاه من أن حمل الاقامة على المعنى الأول أولى اذ يمكن أن تكون الاقامة فى قوله والمقيمين الصلاة بمعنى المواظبة والمداومة والساهون عن الصلاة على مافسره ابن عباس هم المنافقون الذين

يتركون الصلاة اذا غابوا عن الناس ويصلونها اذا حضروها وعلى هذا كان السهو بمعنى الترك فالمقابل له الاقامة بمعنى الدوام نعم اذا فسر السهو بمعنى ترك الخشوع فى معرض الذم كان المناسب أن تكون الاقامة بمعنى التعديل المستلزم للخشوع ثم نقول لا يخفى ان الموجب للمدح هو المعنى الاول الذى هو التعديل والمعنى الثانى الذى هو المواظبة أو الاداء مالم يقرن التعديل بهما لم يوجب المدح (قوله على لفظ المفخم) بكسر الخاء من التفخيم وهو ههنا امالة الالف الى مخرج الواو ولاضد الامالة بمعنى تركها ولا ضد الترقيق بمعنى اخراج اللام من أسفل الاسنان كذا ذكره العلامة التفتازانى فيكون معنى قوله على لفظ المفخم على لفظ من نفخم اللام (قوله واشتهاره هذا اللفظ فى المعنى الثانى الخ) يعنى اشتهار لفظ الصلاة فى المعنى الثانى وهو الاركان المخصوصة مع عدم اشتهاره فى المعنى الاول رهو تحريك الصلوين لا يضر بان يكون المعنى الثانى منقولا عن الاول اذ كثيرا ما يكون المنقول اليه أشهر من المنقول عنه (قوله وانما سمى الداعى مصليا تشبيها له بالراكع الساجد) يرد عليه ان الصلاة بمعنى الدعاء شائع فى أشعار العرب قبل ورود الشرع ومعرفة الاركان المخصوصة للصلاة وأيضا الزم على ماذكره صاحب الكشاف اشتقاق الفعل من غير الحدث وهو قليل فالاولى ماذكره المصنف وهو جعل الصلاة فى الاصل بمعنى الدعاء (قوله ألا ترى الخ) ماقاله المصنف عند التحرير دليلان على ان الحرام ليس برزق لكنه ماحرر حق التحرير وينبغى أن يقال ألا يرى أنه تعالى أسند الرزق ههنا الى نفسه والحرام لا يستأهل أن يضاف الى الله تعالى فانه تعالى مدحهم بانهم ينفقون ولا مدح على انفاق الحرام (قوله وأصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق) كون الاسناد دالا على التعظيم ظاهر وأما (٥٨) كونه دالا على التحريض فغير ظاهر ولك أن تقول بل التحريض عليه انما يفهم من المدح ويمكن توجيهه بان الرزق و الانفاق مشتركان فى انهما صرف الشئ الى الغير فاذا ظهر ان الرزق صفة كمال اذ كان منسوبا اليه تعالى كان الانفاق أيضا كذلك أى صفة كمال فتأمل (قوله والذم) أى جعلوا ذم المشركين (قوله واختصاص مارزقناهم بالحلال للقرينة) أى لقرينة المدح ويمكن أن يقال معناه بعض مارزقناهم ينفقون ويكون هذا البعض الرزق الحلال وقال الشريف العلامة والرزق فى الاصل مصدر بمعنى اخراج حظ الى آخر ينتفع به وشاع استعماله فى اعطاء الله تعالى الحيوان ماينتفع به و يستعمل بمعنى المرزوق فتارة يراد به ماأعطى الله غيره ومكنه من التصرف فيه وبهذا المعنى يمكن أن ينفق بعضه أوكله وأخرى يراد به ماهو لقوامه و بقائه خاصة فلا يتصور فيه انفاق قال صاحب الحواشى فان قلت المراد من المرزوق أهو العبد أو الحظ المذكور قلت بل هو الحظ المذكور كما صرح به المحشى العلامة وتحقيق ذلك انه اذا لم يعتبر فى المصدر أن يكون متعلقه أمرا مخصوصا كالضرب كانت الذات المعتبرة فى الصفة المشتقة منه مبهما معلوما بتعلق ذلك الحدث لا بوجه آخر كالضارب والمضروب فان معناهما على ماذهب اليه النحاة ماله الضرب وماعليه الضرب واذا اعتبر فيه أن يكون متعلقه أمرا مخصوصا سواء كان ذلك الامر فاعلا للمصدر كالصرم الذى هو قطع السيف والفيض الذى هو كثرة الماء أو مفعولا كالسفك الذى هو اهراق الدم والرزق الذى هو اخراج الحظ كانت الذات المعتبرة فى الصفة المشتقة منه هو هذا الامر المخصوص معلوما بتعلق ذلك الحدث به فاعلا له ان كان فاعلا للمصدر ومفعولا له ان كان مفعولا له فعنى الصارم والفياض السيف القاطع والماء الكثير ومعنى المفعول والمرزوق الدم المهراق والحظ المخرج أقول لو سلم ماذكره على اطلاقه من أنه اذا اعتبر فى المصدر أن يكون متعلقه أمرا مخصوصا كانت الذات المعتبرة فى الصفة المشتقة منه هو هذا الامر المخصوص الخ للزم أن

على لفظ المفخم وانما سمى الفعل المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل أصل صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعله فى ركوعه وسجوده واشتهار هذا اللفظ فى المعنى الثانى مع عدم اشتهاره فى الاول لا يقدح فى نقله عنه وانما سمى الداعى مصليا تشبيها له فى تخشعه بالراكع الساجد (ومما رزقناهم ينفقون) الرزق فى اللغة الحظ قال تعالى وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون والعرف خصصه بتخصيص الشئ بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه وأما المعتزلة لما استحالوا على الله تعالى ان يمكن من الحرام لانه منع من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه قالوا الحرام ليس برزق ألا ترى انه تعالى أسند الرزق ههنا الى نفسه ايذانا بانهم ينفقون الحلال المطلق فان انفاق الحرام لا يوجب المدح وذم المشركين على تحريم بعض مارزقهم الله تعالى بقوله قل أرأيتم ماأنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا وأصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم والتحريض على الانفاق والذم لتحريم مالم يحرم واختصاص مارزقناهم بالحلال للقرينة وتمسكوا لشمول الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عمرو بن قرة

لقد

لتكون الذات المعتبرة فى الرازق هو الحظ فيكون معنى الرازق هو الحظ الذى تعلق به الاخراج وهو باطل ويمكن أن يقال مراده التفصيل بان يقال ان كان الامر المخصوص والمعتبر فى المصدر الفاعل كان الذات المعتبر فى اسم الفاعل هو ذلك الامر وان كان المفعول كان المعتبر فى اسم المفعول هو ذلك الامر دون اسم الفاعل ثم انه قد عرف النحاة الصفة بما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين وهذا التعريف يدل على أن كل صفة كذلك لا يستثنى منه شئ وأما تفسيرهم الصارم بالسيف القاطع والفياض بالماء الكثير فلان معنى الصارم فى الاصل الشئ الذى ثبت له الصرم الذى هو قطع السيف ولما كان الشئ المذكور لا يكون الا السيف اذ قطع السيف لا يثبت الا له قصروا المسافة وقالوا الصارم السيف القاطع فعبر به عن مآل المعنى وأيضا الفياض الشئ الذى له كثرة الماء نظرا الى أصله فعبر عما يؤول اليه المعنى وقالوا هو الماء الكثير اختصارا واعلم أن الظاهر ان المرزوق هو الشخص الذى وصل اليه الرزق لا نفس الحظ لانه اذا كان الرزق اخراج الحظ كان الرازق مخرج الحظ بكسر الراء والمرزوق مخرج الحظ بفتح الراء أى شئ مخرج حظه اليه واعلم انه قال الرضى الاقرب فى رسم المفعول به أن يقال هو ما يصح أن يعبر عنه باسم مفعول غير مقيد مصوغ عن عامله ثم قال وباب أعطيت زيدا درهما وكسوت زيدا جبة متعد الى مفعولين حقيقة لكن أولهما مفعول هذا الفعل الظاهر أى زيد فى قولك كسوت زيدا جبة وأعطيت زيدا جبة مكسو ومعطى وثانيهما مفعول مطاوع هذا الفعل اذ الجبة مكساة ومعطاة أى مأخوذة انتهى كلامه وعلى قياس ماذكره يكون المرزوق فى مثل رزق الله زيدا مالا هو زيد ويكون المال مفعولا له مستفاد من الكلام

لقد رزقك الله طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله وبانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذى به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وأنفق الشئ وأنفده اخوان ولو استقريت الالفاظ وجدت كل ما فاؤه نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب والخروج والظاهر من هذا الانفاق صرف المال فى سبيل الخير من الفرض والنفل ومن فسره بالزكاة ذكر أفضل أنواعه والاصل فيه أو خصصه بها لاقترانه بما هو شقيقها وتقديم المفعول للاهتمام به وللمحافظة على رؤس الآى وادخال من التبعيضية عليه لمنع المكلف عن الاسراف المنهى عنه ويحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون التى آتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام ان علما لا يقال به ككنز لا ينفق منه واليه ذهب من قال ومما خصصناهم به من أنوار المعرفة يفيضون (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك) هم مؤمنو أهل الكتاب كعبد الله بن سلام رضى الله تعالى عنه واضرابه معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب داخلون معهم فى جملة المتقين دخول اخصين تحت أعم اذ المراد بأولئك الذين آمنوا عن شرك وانكار وبهؤلاء مقابلوهم فكانت الآيتان تفصيلا للمتقين وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما

كما أن المفعول الثانى لاعطيت كذلك فتأمل (قوله لقول الله تعالى وما من دابة فى الارض الخ) لهم أن يقولوا لا يلزم مما ذكر أن يكون الحرام رزقا ثم لا يلزم من الآية ان لا يكون فى العالم شخص مغتذيا بالحرام طول عمره والجزم بوجوده غير محقق نعم لو ثبت وجود شخص كذلك ثبت ماذكروه

(قوله ذكر أفضل أنواعه والاصل فيه) كون الزكاة أفضل أنواع الانفاق لان الافضلية باعتبار أكثرية الثواب فان ثواب الفرض أكثر من ثواب النفل وأما كون الزكاة أصلا فى الانفاق فباعتبار أن الزكاة من أصول الاسلام بخلاف سائر أنواع الانفاقات فانها من الفروع (قوله للاهتمام) قال صاحب الكشاف قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم كانه قال ويخصون بعض المال الحلال بالتصدق به وقال الشريف العلامة أما كونه أهم فلقصد معنى الاختصاص مع رعاية الفاصلة لا يقال ادخال من التبعيضية يغنى عن التقديم للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول لانا نقول اذا لم يقدم يحتمل الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم زال احتماله بالكلية يرشد الى ذلك الفرق بين قولك أنفق زيد بعض ماله وبعض ماله أنفق أقول فان قيل يفهم من كلامه أن المراد من الاهتمام الاهتمام بالتقديم لا الاهتمام بنفس المفعول لان التخصيص انما يستفاد من التقديم وظاهر كلام الكشاف أن المفعول قدم للاهتمام به أى بالمفعول قلنا جعل العلامة معنى كلام الكشاف انه قدم المفعول دلالة على كونه أى التقديم أهم (قوله ويؤيده قوله عليه السلام الخ) لا يخفى أن الحديث دال على انه ينبغى أن يصل نفع العلم الى الغير بالتعليم وأما كون التعليم انفاقا فلا يظهر دلالة الحديث عليه وتوجيهه أن ايصال النفع بالتعليم لما كان شبيها بالانفاق الحقيقى كان هذا مؤيدا لاحتمال ان يراد بالانفاق ما هو شامل للتعليم مجازا (قوله واليه ذهب من قال الخ) لا يخفى أن مذهب هذا الذاهب بحسب الظاهر ان المراد من الرزق أنوار المعرفة لا ما يعم جميع النعم الظاهرة والباطنة على ما فهم من كلام المصنف ويمكن أن يقال مراد الذاهب المذكور انهم ينفقون مما رزقناهم من أنوار المعرفة وغيرها لكنه

خصص الانوار بالذكر لشرفها (قوله وكأنه قال هدى للمتقين عن الشرك الخ) جواب دخل مقدر وهو أن يقال الذين يؤمنون
بما أنزل اليك الآية داخل فى المتقين فكيف يعطف عليه فاجاب بان المراد بالمتقين المتقون عن الشرك فلا يدخل الذين آمنوا من أهل
الكتاب فيهم وحينئذ لقائل أن يقول هم أيضا متقون عن الشرك والجواب ان الذى فهم من كلامه أن المراد من المتقين عن الشرك
الذين كانوا مشركين ثم يتقون ولقائل ان يقول أهل الكتاب داخلون فى المشركين لما سيجىء فى كلام المصنف فى تفسير قوله تعالى
ما كان ابراهيم يهوديا الى قوله وما كان من المشركين ان هذا تعريض بأنهم مشركون فتأمل (قوله ويحتمل أن يراد بهم الاولون
الخ) قال الشريف العلامة رجح هذا الاحتمال على الاول بان الايمان بالقولين مشترك بين المؤمنين قاطبة فلا وجه لتخصيصه بمن
آمن به من أهل الكتاب ولا دلالة للافراد بالذكر فى الآية على ان الايمان بكل منهما بطريق الاستقلال ألا يرى الى قوله تعالى قولوا آمنا
بالله وما أنزل الينا وما أنزل الى ابراهيم فقد أفرد فيه الكتب المنزلة من قبل ولم يقتض الايمان بكل منها على الانفراد و بان ماذكره فى
تقديم بالآخرة و بناء يوقنون على هم انما يقع موقعه اذا عم المؤمنين والا أوهم نفيه عن الطائفة الاولى و بان أهل الكتاب لم يكونوا
مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل واعترض صاحب الحواشى بان الايمان بالمنزلين وان كان مشتركا بين
المؤمنين قاطبة لكن من آمن من أهل الكتاب قد آمن بالمنزل السابق مرتين مرة فى ضمن الايمان بما أنزل على محمد ومرة قبل الايمان
بما أنزل اليه وسائر المؤمنين قد آمن به مرة واحدة فى ضمن الايمان بما أنزل على محمد ولا يخفى أن ظاهر قوله تعالى والذين يؤمنون
بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يدل على الايمان بالمنزل السابق مرتين كما هو حال من آمن من أهل الكتاب وماذكره من ان قوله
تعالى قولوا آمنا بالله لا يقتضى الايمان بكل منهما على الانفراد لا ينافى ماذكرنا فانه يدل على انهم كلفوا بان
يقولوا بالايمان بكل منهما أى بما أنزل عليهم و بما أنزل على ابراهيم أيضا فلا يقتضى الايمان بكل منهما على الانفراد بل يقتضى بظاهره القول بالايمان بكل منهما أقول لو سلمنا ان قوله تعالى والذين يؤمنون بما أنزل اليك
وما أنزل من قبلك يدل على وجود الايمان بما أنزل من قبل مرتين فلا نسلم انما
انه مختص باهل الكتاب بل على كل مؤمن ان يؤمن بما أنزل من قبل مرة فى ضمن الايمان بالقرآن ومرة بالايمان بما أنزل من قبل
مستقلا لأن الايمان تصديق النبى عليه الصلاة والسلام فيما علم مجيئه به بالضرورة اجمالا ان علم اجمالا وتفصيلا ان علم تفصيلا ومجيئه
عليه السلام بكل ما أنزل من قبل حقا مما علم تفصيلا يجب التصديق به استقلالا لا بمجرد التصديق بالقرآن فمن آمن بالقرآن فقد آمن
اجمالا بحقيقة الكتب المنزلة من قبل ثم اذا آمن بما أنزل من قبل كان مؤمنا به على الانفراد وقد اعترض على قول الشريف العلامة وهو
أن أهل الكتاب لم يكونوا مؤمنين بجميع ما أنزل من قبل فان اليهود لم يؤمنوا بالانجيل بانه انما يرد لو حمل ما فى قوله و بما أنزل من
قبل على الكتب السابقة على الاستغراق لكن يجوز حملها على الجنس و يمكن أن يجاب بان المدح انما هو بالايمان بجميع الكتب
السابقة لا بالايمان بالبعض وانكار البعض لان من أنكر البعض كان كافرا والكافر لا يستحق المدح بل يستحق الذم لكن قوله
تعالى يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك فى مقام المدح فى الايمان بكل منهما واعلم ان هذا الوجه أولى الوجوه المذكورة أما كونه
أولى من الوجهين المتقدمين فلانه على تقديرهما يكون المؤمنون الذين لم يتدنسوا بالشرك ولم يكونوا من أهل الكتاب خارجين عن
القسمين المذكورين وأما عن الوجه الرابع فلانها فى شرف أهل الكتاب على من سواهم (قوله ووسط العاطف الخ) قال الشريف
العلامة عطف بعض الصفات على بعض كثير فى الكلام بناء على تغاير المفهومات وان كانت متحدة فى الذات و يكون بالواو وغيرها
على ما يقصد بها من معانى الحروف العاطفة والقرم السيد وأصله الفحل المكرم الذى لا يحمل عليه والهمام العظيم الهمة وهو من أسماء
الملوك وليث الكتيبة أى الجيش ماذل بمعنى الصفة والمزدحم موضع الازدحام وهو المعركة (قوله يالهف ذنابة) هو أبو الشاعر لان
الشعر لابن ذنابة فى جواب حارث بن همام الشيبانى أى يا حسرة أبى لأجل هذا الرجل فما حصل له من المراد والاتصاف بهذه الصفات

أو على المتقين وكأنه قال هدى للمتقين عن الشرك والذين آمنوا من أهل الملل و يحتمل ان يراد بهم
الاولون باعيانهم ووسط العاطف كما وسط فى قوله

الى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتيبة فى المزدحم

وقوله يالهف ذنابة للحارث الـ * ـصابح فالغانم فالآيب

على معنى انهم الجامعون بين الايمان بما يدركه العقل جملة والاتيان بما يصدقه من العبادات البدنية
والمالية و بين الايمان بما لا طريق اليه غير السمع وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلين وتباين
السبيلين أو طائفة منهم وهم مؤمنو أهل الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجملة كذكر جبريل
وميكائيل بعد الملائكة تعظيما لشأنهم وترغيبا لامثالهم والانزال نقل الشئ من الاعلى الى الاسفل وهو

والصائح الذى يصيح على العدوّ والفاء للترتيب فى الاتصاف (قوله انما يلحق المعانى) أى الاعراض بتوسط الذوات الحاملة أماهذا
فيدل على انه يمكن أن يكون لانزال الكتاب طريق آخر غير ماذكره بقوله لعل الخ بان يستمر صوت نازل من أعلى الى أسفل مع حامله
فتأمل ثم انه يمكن أن يكون نزوله بطريق آخر بان يخلق الله صوتا فى جسم فيسمعه الملك فيسند الانزال الحاصل للملك الى الوحى المحمول
له بطريق المجاز العقلى (قوله وانما عبر عنه بصيغة الماضى) قال الشريف العلامة ذكر للتعبير عن الماضى والمترقب بصيغة المضى
وجهين أحدهما تغليب ماوجد نزوله على مالم يوجد وتحقيقه أن انزال جميع القرآن معنى واحد يشتمل على ما حققته صيغة الماضى وعلى
ماحققته صيغة المستقبل فعبر عنهما بصيغة الماضى ولم يعكس تغليبا للموجود على مالم يوجد فذلك من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل
والثانى تشبيه مجموع المنزل وغير المنزل بشئ نزل فى تحقق النزول لان بعضه نازل و بعضه منتظر سينزل قطعا فيصير انزال مجموعه مشبها
بانزال ذلك الشئ الذى نزل فيستعار صيغة الماضى التى هى أنزل لانزال المجموع وقد اضمحل بما فصلناه مايتوهم من لزوم الجمع بين
الحقيقة والمجاز فى كل واحد من الوجهين ولايشتبه عليك ان المجاز المرسل والاستعارة المذكورين متعلقان بصيغة أنزل وحدها
بلااعتبار لمادته أقول لابد أن يقال فى اتمام كلامه ان معنى أنزل فيما أنزل اليك تحقق انزاله أى تحقق فى علم الله تعالى أوفى نفس الامر
انزاله فى زمان من الازمنة وهذا معنى مشترك بين المنزل بالفعل و بين ماهو بصدده ثم انه لايخفى أن المجاز المرسل والاستعارة قسمان من
المجاز اللغوى الذى هو اللفظ المستعمل فى غير ماوضع له فان كان التجوز فى مجرد صيغة أنزل بلااعتبار للمادة كماذكره لزم أن لايكون
مجازا مرسلا ولااستعارة لأن الصيغة كما صرح به شارح المطالع والشريف العلامة فى حاشية ذلك الشرح ليست

انما يلحق المعانى بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان
يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا أو يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به فيبلغه الى الرسول
والمراد بما أنزل اليك القرآن باسره والشريعة عن آخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضى وان كان
بعضه مترقبا تغليبا للموجود على مالم يوجد أو تنزيلا للمنتظر منزلة الواقع ونظيره قوله تعالى انا سمعنا
كتابا أنزل من بعد موسى فان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله منزلا حينئذ وبما أنزل من قبلك
التوراة والانجيل وسائر الكتب السابقة والايمان بهما جملة فرض عين و بالاول دون الثانى تفصيلا من
حيث انا متعبدون بتفاصيله فرض ولكن على الكفاية لان وجوبه على كل أحد يوجب الحرج وفساد
المعاش (و بالآخرة هم يوقنون) أى يوقنون ايقانا ازال معه ما كانوا عليه من ان الجنة لايدخلها الا من
كان هودا أو نصارى وان النار لن تمسهم الا أياما معدودة واختلافهم فى نعيم الجنة أهو من جنس نعيم
الدنيا أو غيره وفى دوامه وانقطاعه وفى تقديم الصلة وبناء يوقنون على هم تعريض لمن عداهم

مسموعة فلم تكن لفظا
فكيف يجرى المجاز المرسل
والاستعارة فيه الا أن
يكون المراد انهما شبيهان
بالاستعارة والمجاز المرسل
باعتبار العلاقة واعتبار
الطريق المذكور فيه دقة
ومبالغة و يمكن أيضا أن
يكون المراد بما أنزل اليك
ما أنزل اليه حقيقة وهو
بعض القرآن من غير نظر
الى ماسينزل وهذا معنى صحيح (قوله ولكن على الكفاية) أى لابد فى مسافة القصر من شخص يعلم ذلك و يحصل به الكفاية والا
لكان كل من قدر على تعلمه ولم يتعلم آثما (قوله أى يوقنون ايقانا الخ) غرضه ان حصر الايقان عليهم أى على أهل الكتاب ليس مطلقا
بل المراد أن الايقان الخاص الذى هو ماذكر منحصر (قوله وفى تقديم بالآخرة و بناء يوقنون على هم الخ) فان قيل تقديم بالآخرة يفهم
انهم يوقنون بالآخرة لا بغيرها فلا يكون فيه تعريض لغيرهم قلت مراده أن مجموع الامرين المذكورين يدل على ان الحصر اضافى أى هم
لاغيرهم من اليهود يوقنون بالآخرة على ماهى عليه بعد ما اعتقدوها على النحو الذى زعم غيرهم من اليهود وليس غيرهم من اليهود
كذلك فيكون تعريضا بمن سواهم من اليهود من وجهين أحدهما انهم لايوقنون بالآخرة الحقيقية والثانى انهم يعتقدون الآخرة على
خلافها وهذا يستفاد من تقديم الظرف والاول من بناء الفعل على هم (قوله تعريض بمن عداهم) يدل على ان الحصر ليس بالنسبة الى
غيرهم مطلقا بل بالنسبة الى من عداهم من أهل الكتاب واعلم أن قوله تعالى و بالآخرة هم يوقنون يدل على حصر الايقان بالآخرة على
مؤمنى أهل الكتاب على تقدير أن يكون المراد من الذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك أهل الكتاب فاما أن يكون الحصر
باعتبار تفسير الايقان بالايقان الخاص المذكور فيكون الحصر بالنسبة الى من سواهم مطلقا فيكون حقيقيا فيكون قوله من أهل
الكتاب مستدركا بل موهما لخلاف الواقع واما أن يكون الحصر بالاضافة الى من سواهم من أهل الكتاب و يكون المراد من الايقان
بالآخرة مطلقه لكن تفسيره الايقان بما ذكر يفيد ان القصر حقيقى لان ا تفسير المذكور مخصوص بمؤمنيهم لايوجد فى غيرهم مطلقا
و يمكن أن يقال ان قوله تعريض يفيد ان الحصر الاضافى مقصود وان كان القصر الحقيقى حاصلا ولايخفى ان التعريض بمن سواهم من

أهل الكتاب انما يتجه اذا كان المراد من الذين يؤمنون بما أنزل اليك مؤمني أهل الكتاب وأما اذا كان المراد مطلق المؤمنين كان تعريضا بمن سواهم مطلقا (قوله وبان اعتقادهم الخ) هو المقصود من التعريض بأهل الكتاب فهو كما يقال أعجبني زيد وعلمه (قوله ولا العلوم الضرورية) فيه نظر فانهم عرفوا اليقين بالاعتقاد الجازم الثابت أي الذي لا يزول بتشكيك المشكك المطابق للواقع وهذا شامل للضروري بل هم قسموا العلم الى قسمين التصور واليقين ولا شك ان القضايا الضرورية علوم وليست بتصورات فتكون داخلة في اليقين نعم اليقين هو العلم المتيقن بالبعد عن الشك والشبهة وأما انه لابد أن يكون بعده عنهما بالاستدلال فغير مسلم بل قد يكون بسبب ضرورة انتهى أقول قال الشريف العلامة في شرح المواقف ان المقدمات التي يقع فيها النظر على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الادلة الظنية فالقطعية أي اليقينية واليقين هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد أنه لا يمكن الا كذا ينقسم الى القطعية الضرورية وهي المبادي الاول وهي سبع الاولى أوليات الى آخر ما قال فظهر منه ان الضروريات يقينيات وقال صاحب الكشاف الايقان ايقان العلم بانتفاء الشك والشبهة عنه والمصنف غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع وقال الشريف العلامة أراد صاحب الكشاف ان العلم الذي من شأنه أن يتطرق اليه الشبهة والشك اذا انتفيا عنه كان ايقانا ولذلك لا يوصف به العلم القديم ولا الضروري فلا يقال تيقنت أن الكل أعظم من الجزء والذي يحصل مما ذكر الفرق بين الايقان والتيقن وبين اليقين اللهم الا أن يقال لليقين معنيان أحدهما ما ذكره المصنف والثاني ما ذكره في شرح المواقف وغيره من كتب المنطق والكلام واعترض عليه صاحب الحواشي بأن العلوم الضرورية قد يتطرق اليها الشبهة كاشتراك الوجود معنى ولذلك يقع الخلاف فيه ويحتاج الى التنبيه فبعض العلم الضروري يوصف بالايقان نعم لا يوصف شيء منها بالايقان على تفسير المصنف حيث اعتبر كون ازالة

الشبهة بالاستدلال أقول مراد الشريف العلامة من الضروري البديهي الأولي الذي لا يتطرق اليه شبهة أصلا يشعر بذلك تمثيله بقوله الكل أعظم من الجزء (قوله والآخرة تأنيث الآخر الخ) قال العلامة التفتازاني الآخر اسم فاعل من آخر

من أهل الكتاب وبان اعتقادهم في أمر الآخرة غير مطابق ولا صادر عن ايقان واليقين اتقان العلم بنفي الشك والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلك لا يوصف به علم الباري تعالى ولا العلوم الضرورية والآخرة تأنيث الآخر صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة فغلبت كالدنيا وعن نافع انه خففها بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وقرئ يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ما قبلها اجراء لها مجرى المضمومة في وجوه ووقتت ونظيره

لحب المؤقدان الى مؤسى * وجعدة اذا أضاءهما الوقود

بمعنى تأخر وان لم يستعمل كما ان الآخر بفتح الخاء أفعل التفضيل منه وهي صفة غالبة على تلك الدار كالدنيا (او

على هذه ولهذا قل ذكر الموصوف معهما مثل الدار الآخرة والدار الدنيا وقد يجريان مجرى الاسماء ويترك موصوفهما حتى كأنهما ليس من قبيل الصفات قول يفهم من قوله ولهذا قل ذكر الموصوف معهما ان قلة ذكر الموصوف لاجل الغلبة ومن ظاهر قوله وقد يجريان الخ ان عدم ذكره مطلقا لاجل كونها جارية مجرى الاسم لموضوعها وتوضيحه أنه قد يعتبر أنهما في الاصل صفتان غلبتا على موصوفيهما وهما الداران المذكوران وعند هذا الاعتبار ترك ذكر الموصوفين وقد يذكران لكن على قلة وندور وقد لا يعتبر كونهما صفتين في الأصل بل يعتبرهما العقل كأنهما لم يكونا صفتين في الأصل وعند هذا الاعتبار لا يذكر الموصوفان معهما أصلا في صورة من الصور ويمكن أن يقال مراده من قوله الاخير ترك موصوفهما لفظا وتقديرا وقال الشريف العلامة الآخرة صفة غالبة على تلك الدار كالدنيا على هذه الدار ثم انهما مع كونهما من الصفات الغالبة قد يجريان مجرى الاسماء اذ قلما يذكر موصوفهما وفيه مخالفة للنقل الاول فليتأمل ثم انه يفهم من كلامهما ان كون الكلمة من الاوصاف الغالبة لا ينافي ذكر الموصوف معها في بعض الاحوال لكن قال الرضي معنى الغلبة تخصيص اللفظ ببعض ما وضع فلا يخرج عن مطلق الوصف بل انما يخرج عن الوصف العام أي لا يطلق على كل ما وضع له بل يخرج الوصف عن كونه وصفا أي يتبع الموصوف لفظا فلا يقال قيد أدهم انتهى وظاهر هذا الكلام أنه لا يذكر الموصوف مع الصفة الغالبة أصلا وقال الشريف العلامة في حاشية الرضي والسر في ذلك ان خصوصية الموصوف صارت بالغلبة داخلة في مفهوم الوصف مع ملاحظة اتصافه بمفهوم المشتق منه فلا يصح اجراؤه على غيره وهو ظاهر ولا عليه أيضا اذ يصير معنى مثل قيد ادهم قيد هو قيد فيه دهمة وهذا نص في امتناع ذكر الموصوف مع الصفة الغالبة فانظر الى اختلاف كلام العلامة في الحاشيتين (قوله لحب المؤقدان الخ) قال العلامة التفتازاني أصله حبب بالضم أي صار محبوبا

فادغمت بالاسكان أو بنقل الضمة وكلاهما رواية واللام للقسم ولم يؤت بقد لجريه مجرى فعل المدح يصفهما بالكرم لان المراد الاضاءة بوقود نار القرى بقرينة المقام والاستعمال الشائع فيما بين العرب والوقود ههنا بالضم واما بالفتح فاسم لما يوقد به وقال العلامة الطيبي البيت لجرير ومؤسى وجعدة ابناه وهما عطفان لقوله المؤقدان روى سيبويه بقلب الواو همزة فى المؤقدان ومؤسى (قوله فاجيب بقوله الخ) هذا ظاهر اذا فصل الموصول الاول عن المتقين وأما اذا فصل الموصول الثانى دون الاول فلا يناسب التوجيه الذى ذكره لخفى الكلام أن يقال الجلة فى محل الرفع ان جعل أحد الموصولين مفصولا عن المتقين واذا فصل الموصول الاول كان التقدير ما بال المتقين خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم فى محل الرفع اذا كان الذين يؤمنون بالغيب مبتدأ والا فلا محل لها وقال بعد ذلك فان قلت هل يجوز أن يجرى الموصول الاول على المتقين ويرفع الثانى بالابتداء وأولئك خبره قلت نعم على أن يجعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولا يخفى ما بين الكلامين من التناقض وأجيب عنه بأن غرضه أولا ذكر الوجهين الذين ذكرهما أهل المعانى وعولوا عليهما واما هذا الوجه وهو أن يفصل الموصول الثانى عن المتقين دون الاول فحكم بمجرد جوازه لكنه خال عن لطيفة الاستئناف وعدم لزوم فك أحد الموصولين عن الآخر وعلى هذا يمكن توجيه عبارة المصنف بأنه جوز أولا أن يكون كل واحد من الموصولين مفصولا عن المتقين لكنه اقتصر آخرا على أن يكون الذين يؤمنون بالغيب مفصولا ليكون الكلام مستأنفا ويتحقق عدم انفصال أحد الموصولين عن الآخر (قوله فكأنه نتيجة الاحكام الخ) ايراده بعد ذكر الاستئناف يدل على أن الضمير راجع اليه وفيه نظر فان الاستئناف هو كون الجلة جوابا للسؤال فاوجه جعل كون الجلة نتيجة الاحكام قسيما للاستئناف جوابا للسؤال ويمكن أن يقال انه على التقدير الاول جواب سائل أيضا فكأنه قيل ما نتيجة الصفات السابقة وفائدتها

(أولئك على هدى من ربهم) الجلة فى محل الرفع ان جعل أحد الموصولين مفصولا عن المتقين خبرله فكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل ما بالهم خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات والا فاستئناف لا محل لها فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة أو جواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى ونظيره أحسنت الى زيد صديقك القديم حقيق بالاحسان فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة

للموصوفين بها وعلى هذا كان معنى الكلام والا فاستئناف اما بجعل أولئك على هدى الآية جوابا للسؤال عن نتيجة الاوصاف المذكورة وفائدتها للموصوفين بها واما أن يكون جواب سائل قال ما للموصوفين بهذه الصفات احتصوا بالهدى والاولى أن يقال ان المراد من كونها مستأنفة أن لا يكون لها محل من الاعراب وعلى هذا التقدير يحتمل أمرين أحدهما أن يكون جوابا للسؤال والآخر أن لا يكون كذلك (قوله ونظيره أحسنت الى زيد الخ) فان زيدا فى المثال المذكور نظير المتقين وصديقك نظير الذين يؤمنون الآيتين وصديقك القديم حقيق بالاحسان نظير أولئك على هدى من ربهم الآية فان قيل فعلى هذا كان الجواب مشتملا على ما لا يفيد لان السؤال عن سبب اختصاصهم بالهدى فالجواب بأن أولئك على هدى من ربهم غير مفيد قلت حاصل ما ذكر ان أولئك الموصوفون مختصون بالهدى والفلاح بسبب الصفات المذكورة التى أعطاهم الله تعالى دون غيرهم وتوضيح المقام ان الاتصاف بالصفات المذكورة مسبب عن كون الكتاب هدى لهم لان هدايتهم بسبب نزول القرآن لكن الاتصاف سبب اختصاص الهدى فاصل الهدى يحصل من الكتاب واختصاصه يحصل من الاتصاف بالصفات المذكورة أى الايمان بالغيب وما يتلوه واعلم أنه ليس المراد من اختصاصهم بالهدى أن يكون الكتاب هدى لهم فقط دون غيرهم لانه هدى للناس كافة ولكن المراد أنه له نوع اختصاص بهم ليس لغيرهم وهو اختصاصه بهم باعتبار الغاية وقدمر (قوله فان اسم الاشارة الخ) قال الشريف العلامة وذلك ان أسماء الاشارة حقها أن يشار بها الى محسوس مشاهد أو الى ما نزل منزلته فى تميزه وظهوره ولما كانت الصفات الجراة مميزة لهم جاعلة اياهم كأنهم حاضرون مشاهدون وضع أولئك موضع الضمير اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها كأنه قيل أولئك المتميزون بتلك الصفات فيكون الكلام من ترتيب الحكم على الاوصاف المناسبة فيكون مفيد الاعلية بخلاف الضمير فانه راجع الى الذات وليس فيه ملاحظة لاوصافها انتهى أقول لك أن تقول لم لا يجوز أن يكون الضمير الى الذين يؤمنون بالغيب الآية والذين يؤمنون بما أنزل اليك واذا كان راجعا الى أحدهما كان ملحوظا معه صلته فيكون ملاحظة للاوصاف والجواب أن المراد ههنا بيان حال المتقين لانهم الموصوفون والأمور المذكورة بعدها صفاتها ولا يخفى أنه يمكن أن يكون راجعا الى الموصوف مع ملاحظة الصفات لكن ليس فيه أى فى الضمير اشعار

باعتبار الصفات بخلاف اسم الاشارة فان فيه اشعارا بذلك فتأمل (قوله وهو أبلغ من أن يستأنف باعادة الاسم وحده الخ) يحتمل أن يراد باعادة الاسم مايعم اعادته بنفسه أو بطريق الاضمار وقوله لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه بيان الترجيح على الطريقين المذكورين اذ ليس فيهما بيان المقتضى ولا تلخيصه على ما ذكر (قوله ومعنى الاستعلاء فى على هدى الخ) كذا فى الكشاف وحق العبارة أن يقال وكلمة على فى على هدى استعارة تبعية باعتبار تمثيل تمسكهم بالهدى بحال من اعتلى الشئ وركبه فى التمكن والاستقرار وقال الشريف العلامة يريد ان كلمة على هنا استعارة تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه فى التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وانما قال معنى الاستعلاء دون معنى على لان الاستعارة فى الحرف تقع أولا فى متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم يسرى اليه بتبعيته كما حقق فى موضعه ومن الناس من زعم ان الاستعارة فى على تمثيلية لكون كل واحد من طرفى التشبيه حالة منتزعة من عدة أمور ورد عليه بان انتزاع كل من طرفيه من أمور متعددة يستلزم تركيبه من معان متعددة ومن البين ان متعلق معنى كلمة على وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضرب ونظائره فلا يكون مشبها به فى تشبيه تركب طرفاه وان ضم اليه معنى آخر وجعل المجموع مشبها لم يكن معنى الاستعلاء مشبها به فى هذا التشبيه فكيف يسرى التشبيه والاستعارة منه الى معنى الحرف والحاصل ان كون كلمة على استعارة تبعية يستلزم كون الاستعلاء مشبها به وان تركيب الطرفين يستلزم أن لا يكون مشبها به فلا يجتمعان وأجيب عنه بأن انتزاع كل من طرفيه من عدة أمور لا يوجب تركيبه بل يقتضى تعددا فى ما أخذه وهو مردود بأن المشبه مثلا اذا كان منتزعا من أشياء متعددة فاما أن ينتزع من كل واحد منها وهو باطل فانه اذا أخذ كذلك من واحد منها كان أخذه مرة ثانية من واحد آخر لغوا بل تحصيلا للحاصل واما أن ينتزع من كل واحد منها بعض منه فيكون مركبا بالضرورة واما أن لا يكون لا هذا ولا ذاك وهو أيضا باطل اذ لا معنى حينئذ لانتزاعه من تلك الأمور المتعددة وقال صاحب الحواشى بطلان القسم الثالث غير مسلم لاحتمال أن يكون لامور متعددة وصف واحد انتزعى من غير أن يكون لهذا الوصف ابعاض يكون كل بعض منها منتزعا من أمر من هذه واكد الأمور ويقال فيما نحن فيه تشبه الحالة البسيطة المأخوذة من تمسك المتقين بالهدى وتشبثهم به وعدم تحولهم عنه وهى نسبتهم الى الهدى بالحالة البسيطة المأخوذة من استقرار الراكب على المركب وتشبثه به وعدم تحوله عنه وهى استعلاؤه عليه فاستعير لها الحرف الموضوع للاستعلاء أقول فيه نظر فان نسبتهم الى الهدى منتزع من كل واحد من الامور الثلاثة المذكورة وهى تمسك المتقين بالهدى الخ فيكون من القسم الأول لا من الثالث وكذا الاستعلاء منتزع من كل واحد من الأمور الثلاثة الأخيرة (قوله امتطى الجهل وغوى) الغرض من ايراد هذا المثال ازالة استبعاد تشبيه تمكنهم من الهدى بحال من اعتلى الشئ وركبه فانهم شبهوا التمكن من الجهل فى قولهم امتطى الجهل بالحالة المذكورة فان جعل بمنزلة قولك ركب الجهل كان استعارة بالكناية لانه شبه الجهل بالمطية فى النفس ولم يصرح بشئ من أركانه سوى المشبه وان جعل بمنزلة قولك اتخذ الجهل مطية كان تشبيها لانه بمنزلة جعل الجهل كالمركب وأياما كان فتشبيه الجهل بالمطية وكذا تشبيه تمسك الجاهل بالجهل وتمكنه منه باستعلا ب على المركوب مقصود وهو المراد بكونه مصرحا (قوله لا يقادر قدره) أى لا يطلب مساواة قدره والغرض انه بالغ فى الكمال الى الرتبة القصوى (قوله على لحم) أى على لحم أى لحم الاستشهاد فى تنكيرا للحم للتعظيم ويدل عليه ان خالدا المذكور رفيع الشان على القدر وانه أقسم به وأبو الطير اما ان يريد به خالدا وهو الاظهر لوقوعها عليه واما ان يريد أبا ذلك النوع من الطير لانه لما استعظمها بوقوعها على خالد استعظم اباها لانه أصلها وأقسم به أو الطير نفسها والاب مقحم ولا زائدة فى ابتداء القسم كما فى لا أقسم ولقد وقعت على لحم جواب القسم أو لا رد للكلام السابق أى ليس الامر كما زعمت وحق أبى الطير فكان جواب القسم ما دلت عليه كلمة لا وكان لقد وقعت قسم آخر أى

وهو أبلغ من ان يستأنف باعادة الاسم وحده لما فيه من بيان المقتضى وتلخيصه فان ترتب الحكم على الوصف ايذان بانه الموجب له ومعنى الاستعلاء فى على هدى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه وقد صرحوا به فى قولهم امتطى الجهل وغوى واقتعد غارب الهوى وذلك انما يحصل باستفراغ الفكر وادامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة على محاسبة النفس فى العمل ونكر هدى للتعظيم فكأنه أريد به ضرب لا يبالغ كنهه ولا يقادر قدره ونظيره قول الهذلى

فلا وأبى الطير المربة بالضحى * على خالد لقد وقعت على لحم

والله لقد وقعت على لحم والخطاب للطير على طريقة الالتفات والمربة الواقعة اللازمة من آرب بالمكان اذا اقام به ولزمه (قوله وقد أدغمت النون فى الراء بغنة و بغير غنة) قال العلامة التفتازانى امابحسب العربية والأمر كذلك واما بحسب الرواية عن القراء ففى بعض الكتب كاذكره المصنف وفى كثير منها ان لاغنة مع الراء واللام (قوله من الاثرتين) الاثرة بفتح الهمزة وفتح الثاء المثلثة والمراد من الاثرتين الاثر بالهدى والاثر بالفلاح ومحصول ماذكره ان تكرير أولئك للتنبيه على ان اتصافهم بالتقوى والايمان بالغيب وسائر ماذكر كما انه يقتضى الاثر بالهدى يقتضى الاثر بالفلاح وانه أى التكرير أفاد اختصاصهم بكل واحد منهما على حدة فيكون كل منهما مميزا لهم عما عداهم ولولاه لربما فهم اختصاصهم بالمجموع فيكون هو المميز لا كل واحد ومعنى قوله يقتضى كل واحد من الأثرتين انه يقتضى استئثار كل أى الانفراد بكل منهما فيكون قوله وان كلا منهما الخ عطف تفسيرى لقوله ان اتصافهم الخ (قوله فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شئ واحد) لان المراد من التشبيه بالبهائم انهما كهم فى الغفلة (قوله وهم فصل الخ) قال العلامة التفتازانى ذكر اضمير الفصل ثلاث فوائد الاولى الدلالة على ان مابعده خبر لانعت لانه انما يتوسط بين المبتدا والخبر لابين الموصوف والصفة و بهذا الاعتبار سمى ضمير الفصل الثانى تأكيد الحكم لما فيه من زيادة الربط حتى قال الحكيم أبو نصر الفارابى ان قولنا زيد هو العادل زيد أنست كدعادلست وماقيل من انه لتأكيد المسند اليه لانه بمنزلة زيد نفسه العادل ليس بشئ الثالثة افادة قصر المسند على المسند اليه بشهادة الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق كنت

أنت الرقيب عليهم ونحو ذلك وهذا انما يتم اذا ثبت القصر فى مثل كان زيد هو أفضل من عمرو مما الخبر فيه نكرة والا فتعريف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدا وان لم يكن هناك ضمير فصل مثل زيد الامير وعمرو الشجاع وتعريف المبتدا بلام الجنس يفيد قصره على الخبر وان كان مع ضمير الفصل كقولك

وأكد تعظيمه بان الله تعالى مانحه والموفق له وقد أدغمت النون فى الراء بغنة و بغير غنة (وأولئك هم المفلحون) كرر فيه اسم الاشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضى كل واحدة من الاثرتين وان كلا منهما كاف فى تميزهم بها عن غيرهم و وسط العاطف لاختلاف مفهوم الجلتين ههنا بخلاف قوله أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شئ واحد فكانت الجلة الثانية مقررة للاولى فلا تناسب العطف وهم فصل يفصل الخبر عن الصفة ويؤكد النسبة ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه أو مبتدأ والمفلحون خبره والجلة خبر أولئك والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر وهذا التركيب ومايشاركه فى الفاء والعين نحو فلق وفلذ وفلى يدل على الشق والفتح وتعريف المفلحين للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون فى الآخرة أو الاشارة الى مايعرفه كل احد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم *تنبيه* تأمل كيف نبه سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين بنيل مالايناله كل أحد من وجوه شتى بناء الكلام على اسم الاشارة للتعليل مع الايجاز وتكريره وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لاظهار قدرهم والترغيب فى اقتفاء أثرهم وقد تشبث

الكرم هو التقوى والحسب هو المال أى لاكرم الا التقوى ولاحسب الا المال وقال صاحب الحواشى فيه نظر اذ لانسلم تميم الاستدلال المذكور بثبوت القصر فى مثل كان زيد هو أفضل من عمرو بل يتم بثبوت القصر فى المثالين المذكورين على تقدير ان يكون اللام فى الرزاق والرقيب للعهد الخارجى دون الجنس فان التعريف بلام الجنس يفيد القصر كما اعترف به فى قوله والافتعريف الخبر بلام الجنس يفيد قصره على المبتدا لاتعريفه بلام العهد الخارجى أقول حاصل ماذكره العلامة التفتازانى انه لايثبت كون ضمير الفصل مفيدا لحصر الخبر على المبتدا الا اذا أفاد القصر فى مثل كان زيد هو أفضل من عمر ومما الخبر فيه نكرة ومحصول ماذكره المعترض انه اذا جعل اللام فى الرزاق والرقيب مثلا للعهد الخارجى وأفاد الحصر ثبت كون ضمير الفصل للحصر وهذا لايضر العلامة بل لايفيد غرض المعترض وهو افادة ضمير الفصل القصر على التقدير المذكور اذ على تقدير ان يكون الخبر محلى بلام العهد كان الخبر وهو الفرد المعهود مقصورا على زيد سواء كان ضمير الفصل أولا وزيد المنطلق اذا كان اللام للعهد يفيد حصول المنطلق المعهود على زيد فلا يلزم من ثبوت حصر الخبر على المبتدا فى زيد هو المنطلق اذا كان اللام للعهد ان يكون ضمير الفصل للحصر واما اذا كان الخبر نكرة مثل كان زيد هو أفضل من عمرو وفهم الحصر لم يكن الا باعتبار الضمير اذ ليس شئ يوجب حصر الخبر وهو جنس الافضل فى المثال المذكور على زيد الا ضمير الفصل (قوله وتعريف المفلحين الى قوله وخصوصياتهم) يعنى ان التعريف للعهد الخارجى أو الحقيقة والجنس وليس للفظ

خصوصياتهم وجه ظاهر فان اللام اشارة الى ان حقيقة مدخولها معروفة واما خصوصيات المفلحين فان أراد اشخاصهم أو تشخصاتهم فذلك غير معلوم لكل أحد وان أراد بها معنى آخر فهو غير ظاهر وعبارة الكشاف ليس فيها تعرض للخصوصيات الا ان يقال المراد من الخصوصيات التعدد أو اتصافهم بالصفات الكاملة والاولى اسقاطها (قوله الكاملون فى الفلاح) لك ان تقول كمال الفلاح لمن لم يتدنس بالاثم وهو لا يفهم من الآيات السابقة اذ الايمان وغيره مما ذكر لا ينافى الاثم فان قيل التقوى تدل على عدم الاثم لان التقوى هى التجنب عن كل ما يؤثم قلنا يفهم من كلامه سابقا انه يمكن حمل المتقين على المتقين من الشرك كما قال بعد تفصيل مراتب التقوى التى احداها التبرؤ عن الشرك قد فسر قوله تعالى هدى للمتقين على الاوجه الثلاثة الا ان يقال انه ناقل لكلام الغير ولم يرض به و يمكن ان يقال والله أعلم ان المراد كمال الفلاح اذا لم يأتوا بما يوجب العقاب على ما علم من النصوص الأخرى ولم يذكر ههنا للاهتمام بمدح الصفات المذكورة أو للايماء الى ان من اتصف بالصفات المذكورة لم يفعل ما يستحق به العقاب فهو يدعى على أن من اتصف بالصفات المذكورة لا يفعل ما ذكر فتأمل (قوله لتباينهما فى الغرض) قال الشريف العلامة لا يقال هما مسوقتان لبيان حال الكتاب وانه هدى لطائفة وليس هدى لاضدادهم فهما على حد يحسن العطف بينهما لانا نقول قد عرفت ان الثانية قد سيقت لبيان اصرار الكفار وان وجود الكتاب وعدمه

سواء عليهم واما كونه بحيث لا يجديهم هدى ففهوم تبعا لا قصدا ولو كان مقصودا لم يحسن العطف لان الانتفاع به صفة كمال يؤيده ما سبق من تفخيم شأنه واعلاء مكانه بخلاف عدم الانتفاع أقول توضيحه ان المقصود من قوله تعالى ان الذين كفروا بيان حال الكفار ومما سبق بيان حال الكتاب ولئن سلمنا ان المقصود من الذين كفروا حال الكتاب لم يحسن العطف أيضا لان الغرض الاصلى من الاول تعظيم الكتاب ولا يفيده الثانى فان قلت يظهر مما ذكر انه لابد فى الجملتين المعطوف احداهما على الأخرى اتحاد الغرض الاصلى بينهما فى

وحينئذ يشكل بنحو قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم لتباين الغرض الاصلى منهما لان الغرض الاصلى من الجملة الاولى اظهار رفعة درجة المؤمنين وفوزهم بالنعيم المقيم والغرض من الثانية تبيين خسارة الكافرين وسوء حالهم بالحبس فى دركات الجحيم فالجواب انه لا يجب الاتحاد لكن يجب عدم تباين الغرضين وان المراد من تباين الغرضين ان لا مناسبة بينهما تناسبا معتدا به وليس بين قوله تعالى ان الذين كفروا وبين ما سبق ذلك التناسب اذ الغرض الاصلى من الجملة السابقة تعظيم الكتاب ولا يحصل من الثانية ذلك الغرض بل الغرض منها سوء حال الكفار وليس بينهما مناسبة يعتد بها تصحح العطف وان كانت المناسبة بين الآى حاصلة من وجه آخر يوجب انقطاعها كما قال صاحب المفتاح وهذا كما تكون فى حديث فيقع فى خاطرك بغتة حديث آخر بينهما جامع لكنه غير ملتفت اليه لبعد مقامك عنه ويدعوك الى ذكره داع فتورده مفصولا بخلاف قوله ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم فان بين الغرضين وهو الفوز بالجنة والدخول فى النار تضادا وهو من المناسبات المعتبرة كما قال أهل العربية الجامع بين الشيئين قد يكون تضادهما كالسواد والبياض أو شبه تضاد كالسماء والارض (قوله لتخلفه عنها فى خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف) ولك ان تقول لعل التخلف المذكور لا لان الرفع مشروط بالتجرد بل لان الفعل عامل قوى فيعمل عمله واما الحرف فلما كان ضعيف العمل يجوز ان يكون الخبر باقيا على حاله لا يعمل فيه الحرف

به الوعيدية فى خلود الفساق من أهل القبلة فى العذاب ورد بان المراد بالمفلحين الكاملون فى الفلاح ويلزمه عدم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لا عدم الفلاح له رأسا (ان الذين كفروا) لما ذكر خاصة عباده وخلاصة أوليائه بصفاتهم التى أهلتهم للهدى والفلاح عقبهم باضدادهم العتاة المردة الذين لا ينفع فيهم الهدى ولا تغنى عنهم الآيات والنذر ولم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين كما عطف فى قوله تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم لتباينهما فى الغرض فان الاولى سيقت لذكر الكتاب وبيان شأنه والأخرى مسوقة لشرح تمردهم وانهماكهم فى الضلال وان من الحروف التى تشابه الفعل فى عدد الحروف والبناء على الفتح ولزوم الاسماء واعطاء معانيه والمتعدى خاصة فى دخولها على اسمين ولذلك أعملت عمله الفرعى وهو نصب الجزء الاول ورفع الثانى ايذانا بانه فرع فى العمل دخيل فيه وقال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهى بعد باقية مقتضية للرفع قضية للاستصحاب فلا يرفعه الحرف وأجيب بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد لتخلفه عنها فى خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها ولذلك يتلقى بها القسم ويصدر بها الأجوبة وتذكر فى معرض الشك مثل قوله تعالى ويسألونك عن ذى القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا انا مكناله

قضية للاستصحاب واستدل الرضى على مذهب البصريين بان اقتضاء الحروف للجزأين على سواء والاولى ان يعمل فيهما ولا سيما مع مشابهة قوية بالفعل المتعدى وفيه ان الحروف المذكورة أقوى صلاحية للعمل بالنسبة الى أسمائها لاتصالها بها ثم استدل على نصبها للاسم ورفعها للخبر بان معناها يشبه معنى الفعل من وجه وكذا لفظها لفظه والمشابهة قوية كما يجىء فى بابها فاعطيت عمل الفعل فى حال قوته وهو اذا تصرف فى معموله بتقديم النصب على الرفع وهذا بظاهره مخالف ماذكره المصنف من ان نصب الاسم و رفع الخبر ايذان بانه فرع فى العمل دخيل فيه لان ماذكره الرضى يدل على قوة ان فى العمل لقوة شبهها بالفعل وعملها عمل الفعل عملا قويا وكلام المصنف يدل على ضعف عمله وكونه دخيلا فيه ثم ان قوة المشابهة لاتوجب ان تعمل عمل الفعل حال قوته فليتأمل (قوله والمراد به ناس باعيانهم الخ) المصرون على الكفر فانهم أعلام مشهورون بالكفر فهم معهودون يحمل عليهم اللفظ لشهرتهم واستقرارهم فى الخواطر (قوله وقال موسى الخ) عبارته تفيد انه من أمثلة الشك لكن المناسب ان يجعل هذا مثال الانكار لان فرعون كان منكرا لنبوة موسى (قوله متناول من صمم على الكفر وغيرهم الخ) أى يكون اللفظ بظاهره متناولا كل فرد لانه للجنس وهو متناول بظاهره جميع الافراد لان التخصيص بالبعض ترجيح لابد له من مرجح خارج وهو ههنا الخبر عنهم بالاصرار واستواء الانذار وعدمه (قوله انكار ماعلم بالضرورة مجىء الرسول به) فيه نظر اذ يلزم ان من لم يصدق بشئ مما علم مجىء الرسول به بالضرورة ولم ينكره بل كان شاكا لم يكن مؤمنا ولا كافرا فثبت حالة بين الحالتين وليس كذلك قال صاحب المواقف الكفر خلاف الايمان فهو عندنا (٦٧) عدم تصديق الرسول فى بعض ماعلم مجيئه به ضرورة وقال صاحب المقاصد الكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق النبى عليه الصلاة والسلام فى بعض ماعلم مجيئه بالضرورة والظاهر ان كلام هذا أعم من تكذيبه عليه الصلاة والسلام فى شئ مما علم مجيئه به على ماذكره الامام

فى الارض وقال موسى يافرعون انى رسول من رب العالمين قال المبرد قولك عبد الله قائم اخبار عن قيامه وان عبد الله قائم جواب سائل عن قيامه وان عبد الله لقائم جواب منكر لقيامه وتعريف الموصول اما للعهد والمراد به ناس باعيانهم كابى لهب وأبى جهل والوليد بن المغيرة وأحبار اليهود أو للجنس متناولا من صمم على الكفر وغيرهم فخص منهم غير المصرين بما أسند اليه والكفر لغة ستر النعمة وأصله الكفر بالفتح وهو الستر ومنه قيل للزارع ولليل كافر ولكمام الثمرة كافور وفى الشرع انكار ماعلم بالضرورة مجىء الرسول صلى الله عليه وسلم به وانما عد لبس الغيار وشد الزنار ونحوهما كفرا لانها تدل على التكذيب فان من صدق الرسول صلى الله عليه وسلم لايجترئ عليها ظاهرا لالانها كفر فى أنفسها واحتجت المعتزلة بما جاء فى القرآن بلفظ الماضى على حدوثه لاستدعائه سابقة المخبر عنه وأجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لايستلزم حدوث الكلام كما فى

الغزالى لشموله الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب فظهر مما قلنا ان تعريف الكفر ليس ماذكره المصنف بل عدم التصديق على النحو المذكور (قوله وأجيب عنه بانه مقتضى التعلق وحدوثه لايستلزم حدوث الكلام) أى استدعاء سابقة المخبر عنه مقتضى التعلق أى تعلق المعنى النفسى بالشئ المخبر عنه يقتضى السابقة أى سبق المخبر عنه فيكون التعلق حادثا وحدوث التعلق لايستلزم حدوث الكلام الذى هو المعنى * اعلم ان أقوى شبه المعتزلة على حدوث الكلام وجهان أحدهما الاخبار عن الاشياء بصيغة الماضى والثانى صيغ الامر والنهى اما الاول فلان الاخبار عن الاشياء بصيغة الماضى كانا أرسلنا نوحا يدل على تقدم وقوع مخبر عنه على الحكم والاخبار عنه بالزمان وهذا يدل على حدوث الكلام اذ الشئ المتأخر عن آخر بالزمان حادث وأجاب عنه الامام الغزالى فى قواعد العقائد بانا نقول يقوم بذات الله تعالى عن ارسال نوح معنى العبارة عنه قبل ارساله انا نرسله و بعد ارساله انا أرسلنا واللفظ يختلف باختلاف الاحوال والمعنى القائم بذاته لايختلف فان حقيقته انه خبر متعلق بمخبر ذلك الخبر وهو ارسال نوح فى الوقت المعلوم وذلك لايختلف باختلاف الاحوال أقول هذا يدل على ان الكلام القديم ليس معنى انا أرسلنا بعينه بل القديم اثبات ارسال نوح فى زمان مخصوص وهذا لايتغير فى ذاته وانما المتغير صفات ذلك الزمان فقد كان مستقبلا قبل وقوعه و بعد وقوعه صار ماضيا لكن معنى انا أرسلنا هو اثبات ارساله فى الزمان الماضى وكونه فى الزمان الماضى أمر حادث اذ لم يتصف به ثم اتصف وعلم من كلام الامام الغزالى ان هذا القدر لايقدح فى كون الكلام النفسى قديما واما الثانى فهو ان الطلب من المعدوم محال فلابد ان يكون الطلب طلبا من الموجود فلايكون فى الازل طلب من المكلفين فتكون معانى الاوامر والنواهى حادثة بحدوث المأمورين وأجاب عنه فى قواعد العقائد بانه ليس من شرط الامر ان يكون المأمور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود

المأمور فاذا وجد المأمور كان مأمورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب واقتضاء آخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم على تقدير وجوده فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وكذا قاله صاحب المواقف واعترض عليه الشريف العلامة بان مايجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه امانفس الطلب فلاشك في كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال انتهى فعلى هذا يكون معنى القديم ليس نفس الطلب بل شئ يتفرع عليه الطلب كما قال الغزالي في انا أرسلنا ان المعنى القديم هو مجرد اثبات ارسال نوح واما المضي فامر حادث وههنا ابحاث يطول الكلام بذكرها واذا تقرر ماقلناظهر لك ان قول المصنف انه مقتضى التعلق وحدوثه ليس له وجه ظاهر وغاية العناية ان يحمل على ماقاله الغزالي (قوله نعت به كما نعت بالمصادر) قال الشريف العلامة كما تجري المصادر على ما اتصف بها كذلك سواء تجري على ما اتصف بالاستواء أي يجعل وصفا له معنويا اما نعتا نحويا كما في كلمة سواء وأربعة أيام سواء بالجر والمشهور هو النصب واماغيره كما في هذه الآية فان سواء ههنا في موضع مستوا ماخبر عما قبله ومسند الى مابعده كما يسند الفعل الى فاعله فيجب حينئذ توحيده واماخبر عما بعده فيكون ترك تثنيته بجهة المصدرية كانه نبه على ذلك حيث قال أولا مستو عليهم وثانيا سواء عليهم واختار بعضهم الوجه الثاني لانه اسم غير صفة فالاصل فيه ان لايعمل وأيضا المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شأن محلها كانها صارت عين ماقامت به فعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه فاذا أولت بمعنى اسم الفاعل كسوّ مثلا فات ذلك المقصود وكذلك اذا حملت على حذف المضاف أقول فيه نظر اما أولا فلان لفظ سواء ههنا لابد ان يكون مؤولا بالفاعل مثلا كما قال سواء ههنا في موضع مستولان سواء اذا كان محمولا على معناه الحقيقي لايكون حمله

على الذين صحيحا فيكون كاذبا والقرآن مبرؤ عنه واما ثانيا فلانا لانسلم انه لو كان مؤولا باسم الفاعل تفوت المبالغة اذ المبالغة تحصل بمجرد حمل المصدر عليه بحسب الظاهر وان كان مؤولا باسم الفاعل لانه أوهم انه عين العدل

العلم (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) خبران وسواء اسم بمعنى الاستواء نعت به كما نعت بالمصادر قال الله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم رفع بانه خبران ومابعده مرتفع به على الفاعلية كأنه قيل ان الذين كفر وامستوعليهم انذارك وعدمه أوبانه خبر لمابعده بمعنى انذارك وعدمه سيان عليهم والفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا أريد به تمام ماوضع له امالو أطلق وأريد به اللفظ أومطلق الحدث المدلول عليه ضمنا على الاتساع فهو كالاسم في الاضافة والاسناد اليه كقوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا وقوله يوم ينفع الصادقين صدقهم وقولهم * تسمع بالمعيدي خير من ان تراه * وانما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل لما فيه من ايهام التجدد وحسن دخول الهمزة وأم عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده فانهما جردتا عن معنى الاستفهام

وهذا يكفي في المبالغة كما لايخفى على الفطن (قوله اذا أريد تمام ماوضع له) لان لفظ الفعل موضوع لحدث مقترن بالزمان منسوب الى الفاعل فلا يصح جعله محكوما عليه أصلا وأيضا المحكوم عليه يجب ان يكون مستقلا بالملاحظة والنسبة الحاصلة في الفعل لاتكون كذلك بل تكون آلة لملاحظة شيئين فالفعل المشتمل عليها أيضا لايكون محكوما عليه وكذا لايكون محكوما به للعلة المذكورة بل كونه محكوما به باعتبار جزئه الذي هو المصدر قال الشريف العلامة في بعض كتبه ان الفعل التام كضرب مثلا مشتمل على حدث كالضرب وعلى نسبة مخصوصة بينه و بين فاعله وتلك النسبة ملحوظة بينهما على انها آلة لملاحظتهما على قياس معنى الحرف وهذا المجموع أعني الحدث والنسبة الملحوظة بذلك الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح لان يحكم عليه بشئ ولا ان يحكم به نعم جزؤه أعني الحدث وحده مأخوذ في مفهوم الفعل على انه مسند الى شئ آخر فصار الفعل باعتبار جزئه محكوما به واما باعتبار مجموع معناه فلا يكون محكوما عليه ولا به أصلا (قوله لما فيه من ايهام التجدد) وانما قال من ايهام التجدد لان قولهم ان الفعل انما يدل على التجدد بواسطة دلالته على الزمان فهو يدل عليه اذا استعمل في معناه واما اذا كان الفعل مستعملا بمعنى المصدر فلا ويمكن ان يقال ان الجملة الاستفهامية طلبية وكون الطلبية فعلية أولى وهذا وان كان ليس جملة طلبية وليس الاستفهام على حقيقته لكن رعاية ماهو الاصل أولى (قوله وحسن دخول الهمزة عليه لتقرير معنى الاستواء وتأكيده) هذا من زيادته على الكشاف وفيه أي في الكشاف ان الهمزة وأم مجردتان لمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام ومعنى الاستواء استواؤهما في علم المستفهم عنهما لانه قد علم ان أحد الامرين كائن اما الانذار واما عدمه ولكن لابعينه فكلاهما معلوم بعلم غير معين وهذا الكلام اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره انه يلزم

الاستفهام لمجرد الاستواء كما جردت حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص في قولهم اللهم اغفر لنا أيتها العصابة والانذار التخويف أريد به التخويف من عذاب الله وانما اقتصر عليه دون البشارة لانه أوقع في القلب وأشد تأثيرا في النفس من حيث ان دفع الضر أهم من جلب النفع فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع أولى وقرئ أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين وتخفيف الثانية بين بين وقلبها ألفا وهو لحن لان المتحركة لا تقلب ولانه يؤدى الى جمع الساكنين على غير حده و بتوسيط ألف بينهما محققتين و بتوسيطها والثانية بين بين و بحذف الاستفهامية و بحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها (لايؤمنون) جملة مفسرة لاجمال ماقبلها فيما فيه الاستواء فلا محل لها أو حال مؤكدة أو بدل عنه أو خبر ان والجملة قبلها اعتراض بما هو علة الحكم والآية مما احتج به من جوز تكليف مالايطاق فانه سبحانه وتعالى أخبر عنهم بأنهم لايؤمنون وأمرهم بالايمان فلو آمنوا انقلب خبره كذبا وشمل ايمانهم الايمان بأنهم لايؤمنون فيجتمع الضدان والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لاتستدعى غرضا سيما الامتثال

ههنا تكرار بلافائدة اذ محصل الكلام ان الانذار وعدم الانذار المستويين مستويان فيكون الخبر قيدا للمبتدا وهو مرذود والجواب بان الاستواء الذى هو قيد للمبتدأ استواؤهما فى علم المستفهم عنهما وأما الاستواء الذى هو خبر فهو الاستواء فى عدم النفع فى نفس الامر وعلى هذا ظهر ان كلا من الاستواءين بمعنى آخر ووجه قول المصنف لتأكيد معنى الاستواء انه لتأكيد مطلق الاستواء لا الاستواء الخاص فظهر أن المصنف زاد على مافى الكشاف مايوهم خلاف المقصود عند التحقيق وحذف ماهو دافع للاشكال فتأمل قال العلامة التفتازانى الجواب الذى ذكره هو مانقل عن المصنف ان معناه مااستوى علمك فيه حتى اشتغلت به مستو فى عدم التأثير كانه سأل ربه أنذرهم أولا فقيل له ذلك ثم قال وقد يقال ان المستويين فى صحة الوقوع مستويان فى عدم النفع لكن ماذكرنا أليق بقولهم جردتا لمعنى الاستواء منسلخا عنهما معنى الاستفهام لانه يجب أن يكون ذلك هو الاستواء الذى كان مع الاستفهام وهو الاستواء فى علم المستفهم أقول لايخفى بعد التوجيه الاول لانه قدر فيه استفهاما وهو أأنذرهم أولا واعتبر الاستواء بالنسبة الى علم ذلك المستفهم لكن الظاهر المتبادر غير ذلك فالوجه الثانى أولى وهو الذى ارتضاه الشريف العلامة و يمكن أن يقال معنى الكلام ان الانذار وعدمه المستويين بالنظر الى علمك فى عدم الافادة مستويان فى عدم الفائدة نظرا الى الواقع ولا حاجة الى اعتبار الاستفهام قال الرضى عند النحاة ان قولك سواء عليك أقمت أم قعدت جملتان فى تقدير مفردين معطوف أحدهما على الآخر بواو العطف أى سواء على قيامك وقعودك فقيامك مبتدأ وقعودك عطف عليه وسواء خبر مقدم أقول غرضهم ان قولك أقمت أم قعدت جملتان فى تقدير مفردين لا مجموع قولك سواء عليك أقمت أم قعدت اذ ليس الأمر كذلك فهم سامحوا فى العبارة و بيانهم يدل على ذلك وقد صرح بذلك أبو على على مانقله عنه الرضى حيث قال قال أبو على انما جعل الفعلان مع الحرفين فى تأويل اسمين بينهما واو العطف لان مابعد همزة الاستفهام ومابعد عديلها مستويان فى علم المستفهم (قوله اغفر لنا أيتها العصابة) أى أخص هذه العصابة بالمغفرة لهم كما قال الرضى فى نحو أنا أكرم الضيف أيها الرجل أى مختصا من بين الرجال باكرام الضيف والغرض منه ومن أمثاله بيان اختصاص مدلول ذلك الضمير من بين أمثاله بما نسب اليه ومجموع نحو أيها الرجل فى باب الاختصاص فى محل النصب لوقوعه موقع الحال (قوله وهو لحن) قال العلامة الطيبى فان قلت هذا طعن فيما هو من القراآت السبعية المتواترة وهو كفر قلت ليس بكفر لأن المتواتر مانقل بين دفتى مصحف الامام وهذا من قبيل الاداء ونحوه المد والامالة ثم ان من قلب الهمزة ألفا أشبع الالف اشباعا زائدا على مقدار الالف المعتاد ليكون الاشباع فاصلا بين الساكنين وهما الالف المقلوبة والنون وقيل طريق التخفيف ليس بخطأ وأنشد للفرزدق

* لاهناك المرتع * أى هنأك وقال حسان سالت هذيل رسول الله فاحشة * ضلت هذيل بما سالت ولم تصب واذا ثبت مثله فى كلام الفصحاء ونقل عمن ثبت عصمته عن الغلط يجب القبول وأما القراء فهم أعدل من النحاة فوجب المصير الى قولهم (قوله جملة مفسرة) فوزانه وزان عطف البيان فى المفردات فيكون بينه و بين ماقبله كمال الاتصال (قوله فيجتمع الضدان) لان الايمان بعدم الايمان فرع عدم الايمان والتكليف بالايمان بعدم الايمان يستلزم التكليف بعدم الايمان فيجتمع التكليف بالايمان و بعدمه (قوله والحق أن التكليف بالممتنع لذاته الخ) محصل الكلام المذكور أنه يعلم من الآية وقوع تكليف الكافر بما يمتنع وقوعه فى نفس الامر لغيره و بالجمع بين الضدين الذى هو الممتنع بالذات وليس فى قوله والحق أن التكليف بالممتنع لذاته الخ تعرض الى دفع ذلك بل فيه مجرد ادعاء عدم وقوع التكليف بالممتنع لذاته وتفصيل الكلام على مافى المواقف أن للمحال ثلاث مراتب أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله

تعالى بعدم وقوعه فانه يجوز التكليف به بل هو واقع وأوسطها ان لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة فنحن نجوزه وان كان لم يقع بالاستقراء وأقصاها أن يمتنع بالذات كجمع الضدين وهو أيضا لم يقع بالاستقراء وان اختلف في جوازه والجواب عن الشبهة وهي وقوع التكليف بالضدين الذي هو التكليف بالممتنع الذاتي أن يقال انه يمكن أن يكون الذين أخبر الله عنهم بعدم ايمانهم غير عالمين بنزول هذه الآية أو غير عالمين بانهم المرادون من الآية فلم يكونوا مكلفين بالايمان بعدم الايمان وههنا جواب آخر يظهر بالتأمل وأجاب صاحب الحواشي بانه انما ثبت التكليف بالجمع بين الضدين لو ثبت أمران أحدهما ان يتعين كون اللام في الذين كفروا للعهد الخارجي والثاني أن يتعين تكليفهم بالايمان بعد نزول هذه الآية وكلاهما غير محقق أقول فيه نظر لأن المكلف في الشرع هو البالغ العاقل فادام الشخص متصفا بهاتين الصفتين كان مكلفا فلا وجه لجعل الكافرين بعد نزول الآية غير مكلفين الا أن يقال مراده يحتمل انهم ما كانوا مكلفين بالايمان بعدم الايمان بعد نزول الآية لما ذكرنا (قوله والاخبار الخ) يعني أن اخبار الله تعالى عن وقوع الشيء وعدمه لا يجعله واجبا بالذات أو ممتنعا بالذات حتى يكون خارجا عن بحث القدرة نعم يصير واجبا بالغير أو ممتنعا به فانه اذا أخبر الله تعالى عن وقوع ما يفعله كان واجب الوقوع لاخبار الله تعالى لا لذاته واذا أخبر عن عدمه صار ممتنعا لاخبار الله تعالى عن عدم وقوعه وفائدة هذا الكلام دفع سؤال هو ان التكليف بالممتنع لذاته واقع لان الله تعالى أمر بايمان من أخبر بانه لا يؤمن أبدا وخلاف خبره ممتنع بالذات والجواب أن الاخبار بعدم وقوع شيء لا ينفي الامكان الذاتي ولا يجعل الشيء ممتنعا بالذات حتى يخرجه عن بحث القدرة كما ان الاخبار عن وقوعه لا يجعله واجبا بالذات وقد ظهر حينئذ أنه لم يلتفت الى دفع السؤال عن وقوع التكليف بالجمع بين الضدين فانه ممتنع بالذات (قوله وبيان لما يقتضيه) أي بيان شيء يقتضي ذلك الشيء الحكم المذكور وهو استواء الانذار وعدمه (قوله تعليل للحكم السابق) أي للاستواء المذكور فانه معلول للختم فيكون الختم علة لاستواء الانذار وعدمه في عدم التأثير وهو علة لعدم الايمان (قوله الختم الكتم) الظاهر أن الختم في الاصل ليس الكتم بعينه وانما هو سبب له أي للكتم

لكنه غير واقع للاستقراء والاخبار بوقوع الشيء أو عدمه لا ينفي القدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعله هو أو العبد باختياره وفائدة الانذار بعد العلم بأنه لا ينجع الزام الحجة وحيازة الرسول فضل الابلاغ ولذلك قال سواء عليهم ولم يقل سواء عليك كما قال لعبدة الاصنام سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون وفي الآية اخبار بالغيب على ما هو به ان أريد بالموصول أشخاص بأعيانهم فهي من المعجزات (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) تعليل للحكم السابق وبيان لما يقتضيه والختم الكتم سمي به الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه لانه كتم له والبلوغ آخره نظرا الى أنه آخر فعل يفعل في احرازه والغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه بنيت لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة وانما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم هيئة تمرنهم

ولقد أحسن صاحب الكشاف حيث قال الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه على كتمانه وتغطيته لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه وقوله اخوان أي بينهما قوة العلاقة كما قال الشريف العلامة ان معنى الاخوة ههنا انهما متشاركان في العين واللام ومتناسبان في المعنى كما بينه بقوله لان في الاستيثاق الخ فعلى ما بينه المصنف كان تسمية الاستيثاق المذكور بالختم مجازا مرسلا من باب تسمية الشيء باسم ما ترتب عليه (قوله سمي به الاستيثاق من الشيء الخ) قد قلنا ان الظاهر ان معنى الختم في الاصل ليس الكتم بل الختم على ما علم من الكشاف الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه وهذا مخالف لقوله سمي به أي بالختم الاستيثاق من الشيء بالخاتم عليه لانه كتم له ثم انه على ما يدل عليه كلام الصحاح من قوله ختمت الشيء فهو مختوم ليس الختم الاستيثاق في أصل الوضع اذ الاستيثاق يتعدى بمن كما يفهم من كلامهم بل صرح الراغب بأنه تجوز فيه واعلم أن الظاهر ان المراد من قولنا الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم هو ضرب الخاتم على الشيء للاستيثاق يدل على ذلك قول الشريف العلامة حاصل ما ذكره صاحب الكشاف في الاستعارة ههنا ان لفظ الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الاواني لاحداث هيئة في القلب والسمع مانعة عن خلوص الحق اليهما كما يمنع نقش الخاتم تلك الظروف من تعود ما هو بصدد الانصباب فيها وعلى هذا فالظاهر أن يقال الختم ضرب الخاتم على الشيء للاستيثاق كما لا يخفى (قوله والبلوغ آخره الخ) عطف على الاستيثاق أي سمي بالختم الاستيثاق وسمي به البلوغ آخر الشيء أيضا وتوضيح ما قاله ان البلوغ الى آخر الشيء يكون لاحرازه فان الحافظ يجعل واحدا واحدا من الأشياء التي يريد حفظها في مكان الحفظ حتى يبلغ آخرها فيشارك البلوغ الختم في كون كل منهما للاحراز فسمي الأول بالثاني استعارة (قوله وانما المراد بهما أن يحدث الخ) ان قيل اذا كان المراد احداث الهيئة المذكورة كان الأنسب أن يكون لفظة في مكان على

ليفيد سريان الهيئة فى بواطن قلوبهم وانتجاعهم فلمنافى اختيار لفظة على اشارة الى أن احداث الهيئة فى ظواهر قلوبهم يكفى فى عدم الانتفاع بالانذار (قوله بسبب غيهم وانهما كهم الخ) تبع فى هذا صاحب الكشاف وهو يناسب مذهب الاعتزال ولكن عند أهل السنة ان لاحاجة الى هذا التقييد فان الله تعالى هو الفاعل لما يشاء فلعله تعالى ختم على قلوبهم قبل الانهماك فى التقليد والاعراض عن النظر الصحيح بل الانهماك والاعراض بسبب الختم السابق ولكن قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وأمثاله يوافق ماقاله المصنف ظاهرا فليتأمل (قوله وأسماعهم تعاف استماعه) لايخفى أن كراهة استماع الحق ليس للاسماع بل للقلوب القاسية وشأن حاسة السمع استماع الكلام وأما الكراهة فهو للقلب القاسى وكذا نقول ان اجتلاء الآيات ليس لابصار المتبصرين بل لقلوبهم وليس لابصارهم الادراك المبصرات ولافرق فى نفس الادراك البصرى بين نفس المتبصر وغيره فلايظهر معنى الختم على الاسماع ولامعنى الغشاوة على الابصار بماذكره ويمكن أن يقال ان للابصار والاسماع تأثيرا فى القلب فانه اذا أبصر الرائى شيأ يحصل منه أثر فى القلب وكذا اذا سمع ويكون المراد بالختم والتغشية ان الله تعالى خلق هيئة فى الاسماع والابصار تمنع تأثير ماحصل منه فى القلب وماقاله الشريف العلامة ان مج الاسماع للحق وتبرؤها عن الاصغاء اليه وكراهيتها الاستماعه يدل على عدم نفوذه فيها لاجل هيئة حادثة فيها مانعة من النفوذ مؤيد من وجه لماذكرنا (قوله فتصير كأنها مستوثق منها بالختم الخ) لماجعل الختم بمعنى الكتم وجب عليه بيان مناسبة احداث الهيئة المذكورة مع الكتم الذى هو المعنى الحقيقى للختم لكن قوله فكأنها مستوثق منها بالختم يفيد مناسبة الاحداث للاستيثاق ويمكن أن يقال الختم وان كان فى الاصل بمعنى الكتم لكنه استعمل بمعنى الاستيثاق المذكور واشتهر فيه فيكفى فى التجوز المناسبة معه (قوله وسماه على الاستعارة) أى سمى احداث الهيئة التى تمرنهم على استحباب الكفر المانعة من دخول الايمان فى قلوبهم ختما بسبب تشبيه الاول بالثانى ووجه التشبيه المنع من التصرف

على استحباب الكفر والمعاصى واستقباح الايمان والطاعات بسبب غيهم وانهما كهم فى التقليد واعراضهم عن النظر الصحيح فتجعل قلوبهم بحيث لاينفذ فيها الحق واسماعهم تعاف استماعه فتصير كأنها مستوثق منها بالختم وأبصارهم لاتجتلى الآيات المنصوبة لهم فى الانفس والآفاق كما تجتليها أعين المستبصرين فتصير كأنها غطى عليها وحيل بينها وبين الأبصار وسماه على الاستعارة ختما وتغشية أومثل قلوبهم ومشاعرهم المؤوفة بها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختما وتغطية وقدعبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فى قوله تعالى أولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وأبصارهم

فكما ان الختم على الشئ مانع تصرف الغير فيه كذلك الهيئة المذكورة مانعة من تصرف الغير وهو الانذار الذى شأنه أن يحصل به الايمان فى القلب فعلى هذا يكون ختم استعارة تبعية تصريحية (قوله أومثل حال قلوبهم) قال الشريف العلامة محصول ماذكره أى صاحب الكشاف ان يشبه حال قلوبهم واسماعهم وأبصارهم مع الهيئة الحادثة المانعة من الانتفاع بها فى الاغراض الدينية التى خلقت تلك الآلات لاجلها بحال الاشياء المعدودة للانتفاع بها فى مصالح مهمة مع المنع عن ذلك بالختم والتغطية ثم يستعار للمشبه اللفظ الدال على المشبه به فيكون كل واحد من طرفى التشبيه مركبا من عدة أمور والجامع عدم الانتفاع بما أعدله بسبب عروض مانع تمكن فيه كالمانع الاصلى وهوأمر عقلى منتزع من تلك العدة فتكون تلك الاستعارة تمثيلية فان قيل اذا استعير اللفظ من حالة مركبة لأخرى مثلها وجب ان يكون ذلك اللفظ مركبا قطعا اذلايراد بالمعنى المركب ههنا ماله أجزاء فى نفسه بل مادل عليه بلفظ مركب وعلى هذا كيف يمكن حمل الآية على التمثيل وليس فيها لفظ مركب مستعار من المشبه به للمشبه بل هناك لفظان مفردان صالحان للاستعارة فقط قلنا اذا حمل مانحن فيه على الاستعارة التمثيلية كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوى فى الارادة وسنطلعك على ملاحظة المعانى قصدا اما بالفاظ مذكورة أومقدرة فى نظم الكلام أومنوية بلاذكر ولاتقدير فيه وانماصرح بالختم وحده وبالغشاوة وحدها لانهما الاصل فى تلك الحالة فيلاحظ باقى الأجزاء بالفاظ اذلابد فى التركيب من ملاحظات قصدية متعلقة بتلك الاجزاء ولاسبيل الى ذلك الابتحصيل ألفاظ زامها كمايقتضيه جريان العادة ومن فوائد هذه الطريقة جواز الحمل على كل واحد من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول يكون التجوز فى لفظى الختم وغشاوة وعلى الثانى لاتجوز فيهما بل فى المجموع المركب منهما ومن المنوى معهما أقول الاستعارة التمثيلية الالفاظ الموضوعة للمشبه به وهو حال الاشياء المعدودة للانتفاع بها فى مصالح مهمة مع المنع عن ذلك بالختم والتغطية اذا أريد بها أى بتلك الالفاظ المشبهة أى حال القلوب على الوجه المذكور ولايخفى مافيه من التكلف وعدم الفهم من الكلام ثم انه لابدان يكون الختم المذكور فى الكلام خارجا عن الحقيقى اذلا معنى للختم الحقيقى بالنسبة الى القلب كماأفاده صاحب

الكشاف فى أول الكلام فكيف يصح ماقاله من انه لاتجوز فى الختم على الوجه الثانى والظاهر من عبارة المصنف ان القلوب اشارة الى استعارة بالكناية والختم والتغشية استعارة تخييلية هذا ما اختاره بعضهم فى توجيه عبارة الكشاف (قوله و بالاغفال الخ) الظاهر ان الاغفال جعل الشخص غافلا عن ذكر الله تعالى غير ملتفت الى جانبه وهذا غير احداث الهيئة المذكورة وغير مستلزم له عقلا وان كان لازماله فتأمل واعلم انه لاحاجة الى ان يقال ان الاغفال بمعنى احداث الهيئة المذكورة بل يمكن حمله على المعنى الحقيقى الذى هو جعل الشخص غافلا (قوله واضطربت المعتزلة فيه الخ) قال صاحب الكشاف فإن أسند الختم الى الله تعالى واسناده اليه يدل على المنع من قبول الحق وهو قبيح والله متعال عن القبح علوا كبيرا قال الشريف العلامة هذا السؤال مبنى على قاعدة الاعتزال أى اذا كان الختم مستعارا لاحداث الهيئة أو تمثيلا لحالة مشتملة عليها لم يجز اسناده الى الله تعالى اذ يلزم منه على التقديرين ان يكون سبحانه مانعا من قبول الحق بختم القلوب ومن التوصل بختم الاسماع وكلاهما قبيح يمتنع صدوره عنه بدليل عقلى هو انه تعالى مستغن عن القبيح وعالم بقبحه وغناه عنه فيمتنع صدوره عنه لحكمته لا لخروجه عن قدرته و بدلائل سمعية نطق بها التنزيل فان نفى الظلم عنه ليس الا لقبحه فيعم القبائح كلها ومن المعلوم انه اذا لم يكن آمرا بالفحشاء لم يكن فاعلا لها واما على قاعدة أهل الحق فلاقبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها بالقياس اليه على السواء ولا يتصور فى أفعاله ظلم لان الكل منه فله ان يتصرف فى الاشياء كما يشاء وانما يوصف بالقبح والظلم ونظائرهما أفعال العباد باعتبار كسبهم وقيامها بها لا باعتبار ايجادها كما حقق فى الكتب الكلامية أقول يمكن ايراد دليل آخر على قبح الختم على القلوب على مقتضى مذهبهم وهو ان التكليف والتعذيب بالمخالفة والعصيان بعد الطبع على القلوب والختم عليها قبيح ولاشك ان الذين ختم على قلوبهم مكلفون فلزم ان يكون الطبع والختم قبيحين فلابد ان يؤول نسبة الختم والطبع اليه تعالى فلذا ذكروا وجوها من التأويل (قوله الاول ان القوم لما أعرضوا عن الحق الخ) قال صاحب الكشاف اما اسناد الختم الى الله تعالى فللتنبيه على ان هذه الصفة فى فرط تمكنها وثبات قدمها كالشئ الخلقى قال الشريف العلامة اسناد الختم الى الله تعالى كناية عن فرط تمكن هذه الهيئة أى الهيئة الحادثة المانعة وثبات رسوخها فى قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة عنه فذكر اللازم ليتصور و ينتقل الى الملزوم الذى هو المقصود فيصدق به الا تراهم يقولون فلان مجبول على كذا ولا يعنون به تحقق خلقه عليه بل ثباته وتمكنه فيه ولما لم يمكن ارادة الحقيقة فى اسناد الختم الى الله تعالى على مذهب المعتزلة وجب ان يعد مجازا متفرعا على الكناية فقد ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم ان أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية ثم جاء فيمن لا يجوز عليه مجرد المعنى الاحسان مجازا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه فظهر مما قرره هناك انه اذا أمكن المعنى الاصلى كان كناية واذا لم يمكن كان مجازا مبنيا على تلك الكناية أقول فيه نظر فانه اذا لم يمكن ارادة المعنى الحقيقى ههنا على ماذكره كان مجازا ولا يكون مجازا متفرعا على الكناية واما الاستشهاد الذى ذكره فلا يفيد كونه متفرعا عليها وانما يفيد ان قوله تعالى لا ينظر اليهم مجاز عن معنى هو الاحسان يكون استعمال اللفظ المذكور فيه فى صورة من يجوز النظر عليه كناية ثم نقول فان قلت ان أراد ان رسوخ هذه الهيئة فى قلوبهم يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى فى نفس الامر فى الخارج فلزومه عند المعتزلة غير ظاهر اذ يجوز ان يكون ثبات الشئ ورسوخه صادرا عن العبد عندهم لابد لنفى ذلك من بيان وان أراد انه يستلزمه فى الذهن فليس كذلك قلت المراد انه مستلزم له فى الذهن والمراد من الاستلزام عند أهل العربية أعم من ان يكون لذات الملزوم أو بسبب القرائن والحاصل انه يمكن ان ينتقل من رسوخ الشئ الى كونه مخلوقا لله تعالى بانضمام القرائن اليه وهذا هو المراد من الاستلزام أونقول اللزوم الجزئى معتبر عند أهل العربية ثم ان الانتقال يكون من الملزوم الى اللازم لا من اللازم الى الملزوم الا اذا كان اللازم ملزوما أيضا فلو ادعى ان كون الشئ مخلوقا لله تعالى مستلزم لكونه راسخا ثابتا فهو فى حيز المنع ولئن سلم بناء على ماذكرنا توجه حينئذ ان حق العبارة ان يقال ان كون الصفة التى هى الهيئة الحادثة المانعة ثابتة راسخة وكونها مخلوقة لله تعالى متلازمان فذكر أحد المتلازمين لينتقل الى الآخر والظاهر ان يقال فى هذا المقام بالنظر الى مذهب صاحب الكشاف فى هذا التوجيه

و بالاغفال فى قوله تعالى ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا و بالاقساء فى قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وهى من حيث ان الممكنات بأسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته أسندت اليه ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم واضطربت المعتزلة فيه فذكروا وجوها من التأويل الاول ان القوم لما أعرضوا عن الحق وتمكن ذلك

أنه لما جعل الختم مجازا عن احداث الهيئة المذكورة يصح نسبة الختم اليه تعالى عنده فكان الاسناد اليه مجازا عقليا لانه اسناد الى غير ملابس له فى الحقيقة وكان ذلك الاسناد يتأول على رأيهم وهو كونه تعالى موجد المحل تلك الهيئة فكان سببا بعيدا لها أو باعتبار ان ترك اللطف عليهم صار سببا لذلك (قوله الثانى أن المراد تمثيل حال قلوبهم الخ) حاصل هذا الوجه على ما ذكر الشريف العلامة أن شبه حال قلوبهم بما كانت عليه من التجافى والنبوعن الحق بحال قلوب محققة ختم الله عليها كقلوب البهائم أو بحال قلوب مقدرة ختم الله عليها ثم تستعار الجملة أعنى ختم الله على قلوب كما هى أى مأخوذة بتمامها المشتملة على اسنادها من المشبه به للمشبه اما على سبيل التمثيل التحقيقى أو التخييلى فيكون المسند الى الله سبحانه اسنادا حقيقيا ختم تلك القلوب المحققة أو المقدرة لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد الى الله تعالى داخل فى المشبه به فلا مدخل له فى تجافى قلوبهم وتوهم كالا مدخل للمتردد الذى خاطبته بقولك أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى فى تقديم الرجل وتأخيرها اذ كل منهما داخل فى المشبه به أقول يرد عليه ان المشبه به يكون المعنى الحقيقى فيكون الختم بالمعنى الحقيقى فيجب أن يكون تمثيل حال قلوب الكفار بحال قلوب مختوم عليها حقيقة وقلوب البهائم ليست كذلك فانحصر الامر فى أن يكون تشبيها بحال قلوب مقدرة مختوم عليها حقيقة الا أن يقال ان لفظ الختم فى المشبه به مجاز فيكون التمثيل استعارة عن المجاز وههنا كلام وهو انه ان أراد ان ختم الله على قلوبهم تمثيلا أن يكون له معنى حقيقى هو الختم حقيقة على قلوب محققة أو مقدرة فيجب أن يكون ضمير قلوبهم على حاله الاصلى غير راجع الى الكفار لان الاستعارة وقعت فى الجملة من حيث هى بتمامها وان أراد أن اللفظ المستعار هو الجملة المذكورة من غير اعتبار الضمير المذكور كما دل عليه قوله أعنى ختم الله على قلوب فلا يخفى ما فيه لان المشبه ليس الختم على قلوب مطلقا بل على قلوب محققة أو مقدرة على النحو المذكور فتأمل ولعمرى ان أمثال هذا التوجيه دال على خطا المعتزلة وبعدهم عن الصواب (قوله ونظيره سال به الوادى اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته) الغرض من التنظير انه كما ليس فى هذين النظيرين سيلان الوادى بالشئ الهالك ولا طير ان العنقاء بالشئ

ذلك فى قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلقى المجبول عليه الثانى أن المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التى خلقها الله تعالى خالية عن الفطن أو قلوب مقدر ختم الله عليها ونظيره سال به الوادى اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته الثالث ان ذلك فى الحقيقة فعل الشيطان أو

الغائب كذلك ليس ههنا ختم ولا تغشية وهما تمثيلان لانه استعير مجموع جملة سال به الوادى لمعنى هلك وكذا مجموع جملة طارت به العنقاء لجملة طالت غيبته من غير تجوز وتصرف فى مفرد من مفرداته والعنقاء قال الدميرى فى حياة الحيوان عنقاء مغرب من الالفاظ الدالة على غير معنى أى ليس لها معنى محقق وقال القزوينى انها أعظم جثة تخطف الفيل كان فى قديم الزمان فتأذى منه الناس فدعا حنظلة النبى فذهب الله به الى بعض جزائر البحر المحيط تحت خط الاستواء وقال أبو البقاء أهل الرس كان بأرضهم جبل صاعد فى السماء قدر ميل وكان به طيور كثيرة وكانت العنقاء به وهى عظيمة الخلق لها وجه انسان وفيها من كل حيوان شبه من أحسن الطير صورة فجاءت فى بعض السنين وأعوزها الصيد فذهبت بصبى ثم بجارية فشكوا ذلك الى نبيهم حنظلة فدعا عليها فاحترقت وحنظلة بن صفوان فى زمن الفترة بين عيسى ومحمد عليهما السلام الى هنا كلام الدميرى وانما سميت بمغرب لانها تغرب كل ما أخذته أى تبعده وحذف التاء من مغرب نظرا الى المعنى وقال الليث انها اسم ملك فالتأنيث عنده باعتبار اللفظ (قوله الثالث ان ذلك فى الحقيقة فعل الشيطان الخ) حاصله ان فى الكلام مجازا عقليا من قبيل اسناد الفعل الى المسبب وتحقيقه ان للفعل ملابسات شتى يلابس الفاعل والمفعول والزمان والمكان وغيرها فاسناده الى الفاعل حقيقة والى غيره مجاز وههنا بحث وهو أن اسناد الفعل الى غير الفاعل يوجب الكذب فان معنى أنبت الربيع البقل ان الانبات فعل الربيع وليس كذلك ولذا اختلفوا فى توجيهه قال صاحب المواقف فى شرح مختصر الاصول اعلم أنهم اختلفوا فى أنبت الربيع البقل لعدم كون الربيع هو الفاعل حقيقة فلابد من التأويل اما فى اللفظ أو المعنى والا لكان كذبا والتأويل فى اللفظ اما فى الانبات أو فى الربيع أو فى التركيب فهذه احتمالات أربعة الاول التأويل فى المعنى وهو انه أورد ليتصور وينتقل الذهن منها الى انبات الله تعالى به فيصدق به وهو قول الامام الرازى ان المجاز عقلى أقول فيه نظر لانه اذا كان التأويل فى المعنى لا فى اللفظ تكون الالفاظ باقية على معانيها الاصلية فيبقى الكذب بحاله وكون المقصود بالذات الانتقال الى انبات الله تعالى لا يدفع كذب أصل المعنى قال الثانى ان التأويل فى أنبت وهو التسبب العادى وان كان وضعه للتسبب الحقيقى وهو قول المصنف أى ابن الحاجب الثالث التأويل فى الربيع فانه يصور بصورة الفاعل الحقيقى فاسند اليه ما يسند الى الفاعل الحقيقى وهو قول السكاكى

أقول هذا أيضا لا يرفع الكذب ومجرد الادعاء المذكور لا يفيد الصحة فى نفس الامر قال الرابع ان التأويل فى التركيب وهو أن كل
هيئة تركيبية وضعت بازاء تأليف معنوى وهذه وضعت للملابسة الفاعلية فاذا استعملت فى الملابسة الظرفية أونحوها كان مجازا
وذلك نحو صام نهاره وقام ليله وهذا مختار عبد القاهر والحق انها تصرفات عقلية لا تجرفيها والكل ممكن والنظر الى قصد المتكلم
أقول لقائل أن يقول لاخفاء فى أن المراد من أنبت الربيع ان الربيع سبب الانبات فان أريد التسبب الحقيقى كان الكذب باقيا
وان أريد التسبب العادى صار الى الوجه الثانى فلا فائدة فى التجوز فى التركيب مع انه يلزم على ماذكر كون الربيع فى هذا التركيب
ظرفا للانبات ولا وجه له فدفع الكذب اما بأن يكون المراد بأنبت غير التسبب الحقيقى وهو الوجه الثانى المذكور أو بأن يكون
المراد من الربيع غير ما هو موضوع له أو يكون المراد من مجموع الجملة المذكورة جملة أخرى وهى أنبت الله وأما اذا لم يكن المراد واحدا
من هذه الثلاثة لزم الكذب واعلم أن العلامة التفتازانى قال فيما علقه على شرح المختصر انه لاخفاء فى أن مدلول اسناد الفعل الى
الشئ هو قيامه به وثبوته له بحيث يتصف به وهذا لا يصح ظاهرا فيما أسند الى غير ما هو له من المصدر والزمان والمكان نحو جد جده وأنبت
الربيع وجرى النهر ونحو ذلك فلابد من صرفه عن ظاهره والتأويل اما فى المعنى أو فى اللفظ واللفظ اما المسند أو المسند اليه أو الهيئة
التركيبية الدالة على الاسناد الاول انه لا مجاز فيه بحسب الوضع بل بحسب العقل حيث أسند الفعل الى غير ما يقتضى العقل اسناده
اليه وهو قول الشيخ عبد القاهر والامام الرازى وجميع علماء البيان الثانى أن المسند مجاز عن المعنى الذى صح اسناده الى المسند اليه
المذكور وهو قول المصنف الثالث أن المسند اليه استعارة بالكناية عما يصح الاسناد اليه حقيقة واسناد الانبات قرينة لهذه الاستعارة
وهو قول السكاكى الرابع انه لا مجاز فى شئ من المفردات بل شبه التلبس الغير الفاعلى بالتلبس الفاعلى فاستعمل فيه

اللفظ الموضوع لافادة
التلبس الفاعلى فيكون
استعارة تمثيلية كما فى
أراك تقدم رجلا وتؤخر
أخرى وهذا ليس قولا
لعبد القاهر ولا لغيره من
علماء البيان لكنه ليس
ببعيد أقول على ما ذكره
عبد القاهر وجميع علماء
البيان لا يندفع الاشكال
وهو الكذب الذى هو عدم كون الحكم مطابقا للواقع وكذا قول السكاكى فالمعتبر من الأقوال
المذكورة هو قول ابن الحاجب أو القول الرابع وان لم يقل به أحد فتأمل فى هذا المقام الذى اختلف فيه آراء الأعلام (قوله الرابع الخ)
قال الشريف العلامة الرابع ان ختم القلوب عبارة عن ترك القسر والالجاء الى الايمان فيجوز اسناده الى الله تعالى حقيقة فمعنى
ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم عليه وليس هذا المعنى أعنى ترك القسر مقصودا فى نفسه بل ينتقل منه الى أن مقتضى حالهم الالجاء
لولا ابتناء التكليف على الاختيار وينتقل من هذا المقتضى الى أن الآيات والنذر لا تغنى عنهم وان الالطاف لا تجرى عليهم وينتقل من
عدم الاغناء والاجراء الى تناهيهم فى الاصرار على الضلال فاطلق الختم على ترك القسر مجازا مرسلا ثم كنى به عن ذلك التناهى أقول
قال العلامة بين المعنى الحقيقى وبين ترك القسر على الايمان باعتبار ان ترك القسر على الايمان يوجب عدم دخوله فيها ويكون
استعارة بحسب الظاهر لا مجازا مرسلا لأن الختم الحقيقى وترك القسر مشتركان فى استلزام عدم الدخول فتأمل (قوله الخامس
الخ) أى يكون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم حكاية عما وقع فى كلامهم وهو قلوبنا فى أكنة وفى آذاننا وقر
ومن بيننا وبينك حجاب فيكون المراد من الحكاية ايراد لفظ متحد فى المقصود مع لفظهم ويحتمل أن تكون هذه العبارة وقعت
فى كلامهم بان قالوا ختم الله على قلوبنا وعلى سمعنا وعلى أبصارنا غشاوة فيكون الاختلاف فى مجرد الضمير قال الطيبى قيل هذا
أحسن الوجوه لأنه أسهل فى اخراج المقصود وأما كونه تهكما بهم فهو مما يعرف بالذوق لأن حكاية نسبة هذه القبائح الى الله تعالى على
ما هو رأى المعتزلة يدل على الاستهزاء بالقائلين (قوله وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم الخ) فنحن نقول ان الكل من الله تعالى ولا

الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقداره تعالى اياه أسند اليه اسناد الفعل الى المسبب الرابع ان أعراقهم
لما رسخت فى الكفر واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الالجاء والقسر ثم لم
يقسرهم ابقاء على غرض التكليف عبر عن تركه بالختم فانه سد لايمانهم وفيه اشعار على تمادى أمرهم
فى الغى وتناهى انهماكهم فى الضلال والبغى الخامس أن يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل
قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب تهكما واستهزاء بهم كقوله
تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين الآية السادس ان ذلك فى الآخرة وانما أخبر
عنه بالماضى لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له قوله تعالى ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم
عميا وبكما وصما السابع أن المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائكة فيبغضونهم وينفرون
عنهم وعلى هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف الى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما وعلى

سمعهم

قبيح بالنسبة اليه وهـذه الألفاظ الواقعـة فى القرآن والحديث مسـتعملة فى معانيها من غير تأويل فى الألفاظ الاغلى النحو الذى ذكرناه والمعـتزلة يؤولون أمثال التأويلات المـذكورة التى تنادى على سوء حالهـم ووخامة بالهم ومما يتعلق بهذا المقام أن الامام الرازى قال ان اثبات الاله يجر الى القول بالجبر لأن الفاعلية لولم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو ينفى الصانع وان توقف لزم الجـبر واثبات الرسول يلجئ الى القول بالقدر لأنه لولم يقدر العبد على الفعل فأى فائدة فى بعث الرسل وانزال الكتاب أو نقول لما رجعنا الى الفطرة السليمة وجـدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح أحدهما الا لمرجح وهو يقتضى الجـبر ونجـد تفرقة ضرورية بين حركات الانسان وسكناته وبين حركات الجمادات الاضطرارية وذلك يقتضى مذهب الاعتزال فلذلك وقعت هـذه المسـئلة فى حيز الاشـكال أقول حاصل ماذكره أولا انه بدون المرجح يمتنع الفعل فلا يكون مقدورا وعند وجوده يجب وجوده والالزم ترجيح المرجوح الذى هو العدم واعلم أن الاستدلال الذى ذكره أهل السـنة على كون العبد غـير قادر ان العبد لو كان موجد الفعله فلابد أن يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح وذلك المرجح لا يكون منه والالزم التسلسل ويكون الفعل عنده واجبا والالم يكن الوجود للامر المرجح واعترض عليه بان هذا ينفى كون الله تعالى قادرا لجريان الدليل فيه وأجيب عنه بان الاسـتدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك توقف الترجيح على مرجح حادث صدر من العبد وهلم جرا فلزم التسلسل وينتهى الى مرجح القديم لا يكون من العبد ويجب الفعل عنده فلا يكون العبد مستقلا فيه وأما فعل البارى تعالى فهو يحتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الأزل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا فى الفعل وحينئذ لا يتجه النقض ويرد عليه ان هـذا المرجح القديم ان كان كافيا فى الفعل من غـير احتياج الى أمر آخر لزم قدم الفعل لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكف بل كان محتاجا الى أمر حادث كتعلق الارادة مثلا ووقوع هذا التعلق يحتاج الى حادث آخر ولا يتسلسـل الى غير النهاية اذ منتهى سلسلة التعلقات الحادثة الى أمر قديم فلزم قدم تلك التعلقات فتأمل وقال العلامة النيسابورى عندى ان المسئلة أى مسئلة استناد الختم والطبع ونحوهما الى الله تعالى فى غاية الاستنارة والسطوع اذا لوحظت المبادى ورتبت المقدمات فان مبدأ الـكل لولم يكن قادرا على كل الممكنات وخرج شئ من الاشياء عن علمه وقدرته وتأثيره وايجاده بواسطة أو بغـير واسطة لم يصح انه مبدأ الـكل فالهداية والاضلال والايمان والـكفر والخير والشر والنفع والضر كلها مستندة الى قدرته وتأثيره وعلمه وارادته والآيات الناطقة بصحة هـذه القضية كثيرة كقوله تعالى فلو شاء لهداكم أجمعين ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها وكذا الاحاديث أقول المخالف يسلم انه تعالى مبدأ الـكل لـكن مبدأ بعضها بواسطة بمعنى انه علة علة الشئ وموجـد موجـده لا انه موجده بنفسه فالقبائح موجودة بايجاد العباد عند المخالف وان كانت مستندة الى الله تعالى بواسطة باعتبار انه تعالى موجد للعبد الموجد للقبيح والآية المذكورة معناها مجـرد ترتب الهداية على المشيئة على تقـدير حصولها وصدق الشرطية لا يستلزم وقوع الطرفين (قوله وللوفاق على الوقف عليـه) أى لولم يكن قوله تعالى وعلى سمعهم معطوفا على قلوبهم بل يكون خبر القوله غشاوة لما حسن الوقف على سمعهم (قوله وكرر الجار الخ) يعنى ان تـكرير حرف الجر لقوة الدلالة على ان لـكل من القلوب والسمع ختما مستقلا اذ لولم يكن المراد ذلك لـكفى أن يقال ختم الله على قلوبهم وسمعهم من غير تـكرير الجار قال الشريف العلامة انما كان أدل لان ملاحظة معنى الجار فى كل منهما تقتضى ان يلاحظ مع كل واحـد معنى الفعل المتعدى به فـكان الفعل مذكورا مرتين أقول لك ان تقول العطف أيضا يقتضى تعلق الفعل بكل من المعطوف والمعطوف عليه فـكان الفعل مذكورا مرتين فلا حاجـة الى تـكرير الجار لاجل هذا الغرض والجواب ان دلالة العطف غـير مسلم سلمنا لـكن فى تـكرير الجار دلالة أقوى على ذلك الغرض فـكان أتم (قوله لأمن من اللبس) اذ من الظاهر البين ان لـكل واحد سمعا خاصا ولا يتوهـم سمع واحـد للـكل ومجرد هذا الـكلام لا يكفى فى هذا المقام اذ يرد السؤال بانه لم جمع القلوب والابصار ووحد السمع فلذا أضاف اليـه قوله واعتبار الاصل فعلى هذا كان الاولى ان يقدم فى الذكر اعتبار الاصل حتى يكون أصلا والامن من اللبس تبعا له قال الشريف العـلامة فى توحيد السمع وجمع الباقين اشارة لطيفة الى أن مدركات السمع نوع واحد بخلاف مدركاتهما فانها

سمعهم معطوف على قلوبهم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وللوفاق على الوقف عليه ولانهما لما اشتركا فى الادراك من جميـع الجوانب جعـل ما يمنعهـما من خاص فعلهـما الختم الذى يمنع من جميـع الجهات وادراك الابصار لما اختص بجهـة المقابلة جعـل المانع لها عن فعلها الغشاوة المختصـة بتلك الجهـة وكرر الجار ليكون أدل على شـدة الختم فى الموضـعين واستقلال كل منهما بالحـكم ووحـد السمع للامن من اللبس واعتبار الاصـل فانه مصـدر فى أصـله والمصادر لا تجمع

أنواع مختلفة أقول فيه نظر لان مدركات السمع أيضاً أنواع مختلفة فان الصوت مدرك بالسمع وكيفياتها الحرفية وغيرها من الجهارة والخفاء وهي أنواع مختلفة غاية الامر ان مدركات القلب والبصر أكثر كثيرا من أنواع مدركات السمع وأورد عليه ان دلالة وحدة السمع على وحدة مدركاته لا يعلم من أي دلالات هي أجيب عنه بانها من الدلالات الالتزامية التي يكتفي فيها باي لزوم كان ولو بحسب الاعتقاد واعتبارات البلغاء كذا قاله المحققان في حواشي الكشاف (قوله أو على تقدير مضاف الخ) قال العلامة الطيبي فعلى هذا الوجه السمع مصدر وليس بمعنى الاذن كما في الوجهين الاولين أي على حواس هذه الحقيقة أقول المانع من حمل السمع على الاذن انه اذا حمل عليه كان المعنى وعلى حواس هذا العضو وليس حاسة السمع للاذن بل هو كائن في مقعر الصماخ قال الشريف العلامة ان السمع على هذا الوجه بمعنى المصدر وعلى الاولين بمعنى القوة السامعة أقول يرد عليه انه ما المانع من حمل السمع في الوجهين الاولين على الاذن و يمكن أن يقال المقصود ختم القوة السامعة لانها المدركة حقيقة لا الاذن ولو حمل الختم على الاذن لكان المقصود ختم تلك القوة فلذا اختير حمل السمع على القوة السامعة فتأمل (قوله لانه أشد مناسبة للختم والتغطية) فيه نظر فان الختم والغشاوة ليسا بالمعنى الحقيقي حتى يناسب العضو الذي هو جسم وانما هما بالمعنى المجازي الذي هو الامر المعنوي

أو على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم والأبصار جمع بصر وهو ادراك العين وقد يطلق مجازا على القوة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع ولعل المراد بهما في الآية العضو لانه أشد مناسبة للختم والتغطية وبالقلب ما هو محل العلم وقد يطلق و يراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وانما جاز امالتها مع الصاد لان الراء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وغشاوة رفع بالابتداء عند سيبويه و بالجار والمجرور عند الاخفش و يؤيده العطف على الجملة الفعلية وقرئ بالنصب على تقدير وجعل على أبصارهم غشاوة أو على حذف الجار وايصال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على أبصارهم بغشاوة وقرئ بالضم والرفع و بالفتح والنصب وهما لغتان فيها وغشوة بالكسر مرفوعة و بالفتح مرفوعة ومنصوبة وعشاوة بالعين الغير المعجمة (ولهم عذاب عظيم) وعيد و بيان لما يستحقونه والعذاب كالنكال بناء ومعنى تقول عذب عن الشيء ونكل عنه اذا أمسك ومنه الماء العذب لانه يقمع العطش و يردعه ولذلك سمي نقاخا وفراتا ثم اتسع فاطلق على كل ألم فادح وان لم يكن نكالا أي عقابا يردع الجاني عن المعاودة فهو أعم منهما وقيل اشتقاقه من التعذيب الذي هو ازالة العذب كالتقذية والتمريض والعظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكما ان الحقير دون الصغير فالعظيم فوق الكبير ومعنى التوصيف به انه اذا قيس بسائر ما يجانسه قصر عنه جميعه وحقر بالاضافة اليه ومعنى التنكير في الآية ان على أبصارهم نوع غشاوة ليس مما يتعارفه الناس وهو التعامي عن الآيات ولهم من الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله (ومن الناس من يقول

آمنا

و يمكن أن يقال احداث الهيئة أيضا أنسب بالجسم (قوله وبالجار والمجرور عند الاخفش) يفهم منه بحسب الظاهر أنه يتعين عنده الرفع على الفاعلية وليس كذلك فانه يجوز عنده الوجهان كونه فاعلا للظرف وكونه مبتدأ أيضا كما صرح به الرضي ولعل المصنف أراد أن الاخفش جوز كونه فاعلا للظرف بخلاف سيبويه فانه يمنعه (قوله والمعنى وختم على أبصارهم بغشاوة) اذا كان المراد من الختم احداث الهيئة المذكورة كانت هي الغشاوة فلا يلائم أن يقال ختم على أبصارهم غشاء بغشاوة كما لا يخفى (قوله بالضم والرفع الخ) أي قرئ بضم الغين المعجمة ورفع غشاوة وكذا قرئ بفتح الغين ونصب غشاوة (قوله شيء يزيل العذب) أي طيب الحال لان العذب هو الماء الطيب فتدبر (قوله ولذلك سمي نقاخا) بالنون والقاف والخاء المعجمة قال في الصحاح النقاخ الماء العذب الذي ينقخ الفؤاد يبرده (قوله وهو أعم منهما) أي العذاب أعم من النكال والعقاب اذ يعلم من كلامه أن العقاب هو ألم مترتب على ما فعله المعاقب والنكال هو العقاب المذكور ولا يخفى ان الالم الفادح أي الشاق أعم من أن يكون بسبب فعل سابق له أولا (قوله وقيل اشتقاقه من التعذيب الخ) يلزم منه أن يكون ازالة العذاب داخلا في معنى العذاب وانما لزم الدخول لان معنى المشتق منه جزء من معنى المشتق كالضرب للضارب (قوله فكما ان الحقير دون الصغير فالعظيم فوق الكبير) قياسا على نظائره فانه يقابل الاشرف بالاخس والشريف بالخسيس والاعلم بالاجهل والعالم بالجاهل والفرق المعنوي بين العظيم والكبير ان الظاهر ان العظيم أنسب بالرتب ولذا يقال في مقابلة الحقير والكبير أنسب بما سواها ولذا يقال في مقابلة الصغير فان الصغير يستعمل غالبا في الجثة وان كان يستعمل في المعنى أيضا كما يقال فلان أصغر سنا وقد يستعمل الكبير في الرتب فيقال ان فلانا أكبر رتبة ولكن لا يقال أصغر رتبة من فلان بل يقال أحقر منه (قوله ومعنى التنكير في الآية الخ) هذا يدل على ان التنكير للنوع و يمكن أن يقال ان

التنكير فى الاول للنوع والتعظيم وفى الثانى كذلك فيكون العظيم مؤكدا له كقوله تعالى نفخة واحدة (قوله وثنى باضدادهم الخ) قال الشريف العلامة هذا انما يظهر اذا حمل التعريف فى الذين كفروا للعهد مرادا به أعلام الكفرة وأما اذا حمل على الجنس سواء جعل عاما خص بالخبر أو مطلقا قيد به كما مر ففيه اشكال لتناوله المصرين والمنافقين وأجيب بانه لما أفرد المنافقين وفصل أحوالهم بما لامزيد عليه علم أن المقصود الاصلى بذكر ذلك الحكم المشترك بينهما الماحضون فقط أقول لو تناول الذين كفروا المنافقين لكان الاولى أن يقال بدل قوله تعالى ومن الناس ومنهم فلما قيل ومن الناس علم أن المنافقين غير داخلين فيهم (قوله وهم أخبث الكفرة وأبغضهم الى الله لانهم موّهوا الكفر الخ) مجرد هذا لا يدل على كونهم أخبث اذ لا يخفى ان أذى المشركين للنبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بالسب الصريح والمحاربات وسائر أنواع الاذى أشد من التمويه المذكور والاستهزاء والخداع بل لقائل أن يقول المصرون يؤذون المؤمنين ظاهرا وباطنا بخلاف المنافقين فانهم يؤذونهم باطنا لا صريحا فكان حال المصرين أشد والاولى أن يقال المنافقون خالطوا المؤمنين واطلعوا على سرائرهم وواظبوا على اعلام أحوالهم الى الكفار واثارة الفتنة عليهم وأذاهم المسلمين خفية ولم يتيسر الانتقام منهم لعدم صدور شئ بحسب الظاهر يوجب الانتقام وبالجملة دفع أذى المشركين متيسر ولا يتيسر دفع أذاهم فكانوا أخبث الكفرة وأخشهم وقد يقال المنافقون أهل الكتاب الذين يعلمون أنه نبى الله عليه الصلاة والسلام الموعود حقا كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ويجحدون باطنا وهم أشد الناس عداوة

كما قال تعالى لتجدن أشد الناس عداوة

آمنا بالله وباليوم الآخر) لما افتتح سبحانه وتعالى بشرح حال الكتاب وساق لبيانه ذكر المؤمنين الذين أخلصوا دينهم لله تعالى وواطأت فيه قلوبهم ألسنتهم وثنى باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرا وباطنا ولم يلتفتوا لفتة رأسا ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين وهم الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم تكميلا للتقسيم وهم أخبث الكفرة وأبغضهم الى الله لانهم موّهوا الكفر وخلطوا به خداعا واستهزاء ولذلك طول فى بيان خبثهم وجهلهم واستهزأ بهم وتهكم بأفعالهم وسجل على عمههم وطغيانهم وضرب لهم الامثال وأنزل فيهم ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المصرين والناس أصله أناس لقولهم انسان وأنس وأناسى حذفت الهمزة حذفها فى لوقة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما وقوله

ان المنايا يطلعـن على الاناس الآمنينا

شاذ وهو اسم جمع كرجال اذ لم يثبت فعال فى أبنية الجمع مأخوذ من انس لانهم يستأنسون بأمثالهم أو آنس لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سموا بشرا كما سمى الجن جنا لاجتنانهم واللام فيه للجنس

للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا فقدم ذكر اليهود على المشركين ففيه ايماء الى ان اليهود أشد عداوة فكانوا أخبث وأيضا الكفرة المصرّون لا يعرفونه فكان حال العارفين فى الانكار أشد فتأمل وقال الامام حجة الاسلام ان الكافر المصر كفر وأظهر والمنافق كفر وستر فكان ستره لكفره كفرا آخر لانه استخف بنظر الله الى قلبه وعظم نظر المخلوقين فمحا الكفر عن ظاهره (قوله وقصة المنافقين الخ) قال الشريف العلامة أى ليس هذا من عطف جملة على جملة ليطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الأولى بل من عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لبيان غرض على مجموع جمل أخرى مسوقة لبيان غرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة فى المجموعين وهذا أصل عظيم فى باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم الأمر فى مواضع شتى أقول فى هذا تعريض بالسكاكى وغيره فقد قال فى المفتاح ان قوله تعالى وامتازوا اليوم أيها المجرمون معطوف على مقدر مفهوم مما سبق وهو وصف أصحاب الجنة وهو قوله ان أصحاب الجنة اليوم فى شغل فاكهون الى قوله سلام قولا من رب رحيم وهذا المقدر فامتازوا أهل الجنة و بين تقديره هذا بتكلف فلذا قال الشريف العلامة فى شرح المفتاح بعدما بالغ فى تقرير كلامه ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف والوجه فى الآية ان يجعل من عطف القصة على القصة وهذا عطف لم يذكره السكاكى (قوله حذفها فى لوقة) هو بالقاف قال صاحب الصحاح الألوقة طعام يتخذ من الزبد (قوله ولذلك لا يكاد يجمع بينهما) غرضه نصب قرينة واشارة على التعويض وماذكره صالح لذلك لا اجراء دليل تام حتى يتوجه ما ذكر صاحب الحواشى ان هذا الاستدلال انما يتم لو تعين ان الهمزة المحذوفة المعوض عنها اللام فى كلمة الناس أعيدت مع بقاء اللام فى الأناس وليس بمتعين لاحتمال أن يكون مدخول لام التعريف كلمة الاناس قبل حذف الهمزة عنها وحينئذ لا يلزم الجمع بين العوض والمعوض ثم ان غاية ما لزم من كلامه انه يمكن أن يجمع بينهما ولا يجعل اللام عوضا عن الهمزة وهذا لا ينفى انهم جعلوا اللام عوضا عنها (قوله واللام فيه للجنس) قال الشريف العلامة فان قيل لا فائدة فى

الاخبار بان من يقول كذا وكذا من الناس أجيب بان فائدته التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافى الانسانية فينبغى أن يجهل
كون المتصف بها من الناس ويتعجب منه ورد بان مثل هذا التركيب قد يأتى فى مواضع لا يتأتى فيها مثل هذا الاعتبار ولا يقصد فيها
الا الاخبار بأن من هذا الجنس طائفة صفته كذا كقوله تعالى من المؤمنين رجال فالاولى أن يجعل مضمون الجار والمجر ورمبتدأ
على معنى وبعض الناس أو بعض منهم اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد فى وقوع الظرف بتأويل معناه
مبتدأ وقد يقع الظرف موقع مبتدأ كقوله تعالى ومنا دون ذلك ومامنا الا له مقام معلوم والقوم قدروا الموصوف فى الظرف الثانى
وجعلوه مبتدأ والظرف الاول خبرا وعكسه أولى بحسب المعنى أى جمع منا دون ذلك وما أحد منا الا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال
على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم أقول فيه نظر لان الرد المذكور ليس على موقعه اذ لعل غرض المجيب
ان الفائدة فى الآية المذكورة تحصل بما ذكر ولا ندعى جريان ما ذكر فى كل تركيب مثله ولعل قوله الاولى دون قوله والصواب اشارة
الى ما ذكرناه ثم ان جعل من الناس بمعنى بعض الناس يدل على كون من بمعنى البعض فيكون اسما لكنهم ذكروا كون الكاف
اسما وكذا كون عن اسما بمعنى الجانب وما اطلعنا على انهم ذكروا كون من اسما بمعنى البعض (قوله واللام فيه للجنس ومن
موصوفة اذ لا عهد) او للعهد والمعهود هم الذين كفروا ومن موصولة كذا فى الكشاف قال الشريف العلامة جعل من موصوفة مع
الجنس موصولة مع العهد رعاية للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لا توقيت فيه فناسب أن يعبر عن بعضه بما هو نكرة
والمعهود معين فناسب أن يعبر عن بعضه بالمعرفة أقول لو جعل من موصولة مع الجنس لكان له وجه اذ المحلى بلام الجنس معرفة فناسب
أن يعبر عن بعضه بالمعرفة قال واما الاستعمال فلان الشائع فى مثل هذا المقام هو النكرة الموصوفة اذا جعل من

ومن موصوفة اذ لا عهد فكأنه قال ومن الناس ناس يقولون أو للعهد والمعهود هم الذين
كفروا ومن موصولة مراد بها ابن أبىّ وأصحابه ونظراؤه فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق
دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لا يأبى
دخولهم تحت هذا الجنس فان الاجناس انما تتنوع بزيادات يختلف فيها أبعاضها فعلى هذا تكون
الآية تقسيما للقسم الثانى واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود
الاعظم من الايمان وادعاء بانهم احتازوا الايمان من جانبيه وأحاطوا بقطريه وايذان بانهم
منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فكيف بما يقصدون به النفاق لان القوم كانوا يهودا وكانوا

الجنس كقوله تعالى من
المؤمنين رجال صدقوا
ما عاهدوا الله عليه والموصول
مع الصلة اذا كان بعضا من
المعهود كقوله تعالى ومنهم
الذين يؤذون النبى
والقرآن يفسر بعضه بعضا
قيل والسر فى ذلك انك
اذا قلت من هذا الجنس طائفة شأنها كذا كان التقييد بالجنس مفيدا بخلاف ما اذا قلت من هذا   يؤمنون
الجنس الطائفة الفاعلة كذا لان من عرفهم عرف كونهم من الجنس أولا واذا قلت من هؤلاء الذى فعل كذا كان حسنا اذ فيه زيادة
تعريف له ولا يحسن كل الحسن ان يقال فاعل كذا لانه عرفهم كلهم الا اذا كان فى تنكيره غرض كستر عليه أو تجهيل وكلامنا
فى الاصل أقول كلية القضية المذكورة ممنوعة اذ لا نسلم ان من عرف الطائفة الفاعلة كذا عرف انهم من الجنس المذكور مثلا اذا قيل من
المصوّرين الذين يقرؤن القرآن معرفة كونهم يمكن أن يكون مفيدا اذ لا يلزم من معرفة الذين يقرؤن القرآن معرفة كونهم من
المصوّرين ثم انه لو كان هذا لازما لم يكن المثال المذكور وهو قوله من هؤلاء الذى فعل كذا مفيدا بعين الدليل المذكور اذ يقال من
عرف الذى فعل كذا عرف انه من هؤلاء واذا لم يكن لازما فى هذه الصورة لم يكن لازما فى صورة الجنس وقد يقال ان
المراد من الجنس فى قوله من هذا الجنس طائفة الخ ما هو حقيقة الافراد كالانسان بالنسبة الى افراده ومن عرف افراد حقيقة
عرف انها من افراد تلك الحقيقة فتأمل (قوله واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر بالذكر تخصيص لما هو المقصود الأعظم)
يمكن ان يقال جميع ما يجب الايمان به داخل فى الايمان بالله فان من صفات الله تعالى انه أرسل النبى صلى الله عليه وسلم فمن
آمن بانه مرسل من عند الله حقا فقد آمن بجميع ما قاله وحينئذ يكون ذكر الايمان باليوم الآخر فى الحقيقة تخصيصا بعد
تعميم اذ معناه انه يقال تبعث يوم القيامة وتجرى عليهم الاحكام فى المواطن كما هو مذكور فى الشرع (قوله من جانبيه) أى
جانبى المبدأ والمعاد (قوله وايذان بانهم منافقون الخ) يفهم من كلامه انهم منافقون فى الايمان بالله واليوم الآخر لكنهم
ما قصدوا النفاق فيهما وفيه نظر اذ النفاق اظهار ما يخالف العقيدة والاظهار مستلزم للقصد والجواب ان يقال بل البيان اظهار
الايمان مع عدمه وانهم لما قالوا آمنا بالله وباليوم الآخر فهم أظهروا انهم مؤمنون بالله وباليوم الآخر مع انهم ليسوا مؤمنين بهما

يؤمنون بالله و باليوم الآخر ايمانا كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد وان الجنة لايدخلها غيرهم وان النار لا تمسهم الا أياما معدودة وغيرها و يرون المؤمنين انهم آمنوا مثل ايمانهم و بيان لتضاعف خبثهم وافراطهم فى كفرهم لان ماقالوه لوصدر عنهم لاعلى وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن ايمانا فكيف وقد قالوه تمويها على المسلمين وتهكما بهم وفى تكرار الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصالة والاستحكام والقول هو التلفظ بما يفيد ويقال بمعنى المقول وللمعنى المتصور فى النفس المعبر عنه باللفظ وللرأى والمذهب مجازا والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى مالا ينتهى أو الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة (وماهم بمؤمنين) انكار مادعوه ونفى ما انتحلوا اثباته وكان أصله وما آمنوا ليطابق قولهم فى التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيدا أو مبالغة فى التكذيب لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين أبلغ من نفى الايمان عنهم فى ماضى الزمان ولذلك أكد النفى بالباء وأطلق الايمان على معنى انهم ليسوا من الايمان فى شئ ويحتمل أن يقيد بماقيدوا به لانه جوابه والآية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لان من تفوه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه أو ينافيه لم يكن مؤمنا والخلاف مع الكرامية فى الثانى فلا ينهض حجة عليهم (يخادعون الله والذين آمنوا) الخدع ان توهم غيرك خلاف ماتخفيه من المكروه لتنزله عما هو فيه وعما هو بصدده من قولهم خدع الضب اذا توارى فى جحره وضب خادع وخدع اذا أوهم الحارش اقباله عليه ثم خرج من باب آخر وأصله الاخفاء ومنه المخدع للخزانة والاخدعان لعرقين خفيين فى العنق والمخادعة تكون بين اثنين وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لانه لايخفى عليه خافية ولانهم لم يقصدوا خديعته بل المراد امامخادعة رسوله على حذف

فى الحقيقة فهم أظهروا خلاف مايجب من الايمان بهما فكانوا منافقين وان لم يقصدوا النفاق لان زعمهم انهم مؤمنون فى الحقيقة (قوله و بيان لتضاعف خبثهم) هذا من جملة علل تخصيص الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر وفيه بحث اذ لايخلو اما ان يكون الكلام فى اختصاص الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر فى المحكى أى كلام المنافقين أو فى حكاية الله تعالى عنهم والاول ليس بمرضى اذ لايناسبه قوله وايذان بانهم منافقون وكذا قوله و بيان لتضاعف خبثهم كما لايخفى وان كان الثانى لايناسبه قوله وادعاء بانهم اختاروا الايمان وأحاطوا بقطريه وحق العبارة ان يقال ان كان فى كلامهم اختصاص الايمان بالله واليوم الآخر بالذكر كان علة الاختصاص مثل الادعاء المذكور وان كان كلامهم مشتملا عليهما وعلى غيرهما كان تخصيص القرآن لهما بالذكر تخصيصا لما هو المقصود الاعظم والايذان والبيان المذكوران وقد غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع ولايتوجه ماذكرنا على الكشاف قال اختصاصهما بالذكر كشف عن افراطهم فى الخبث وتماديهم فى الادعاء اذ القوم كانوا يهودا وايمان اليهود بالله ليس بايمان لقولهم عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر لانهم يعتقدونه على خلاف فكان قولهم آمنا بالله و باليوم الآخر خبيثا مضاعفا لان قولهم هذا لوصدر عنهم الا على وجه النفاق فهو كفر لا ايمان فاذا قالوه على وجه النفاق خديعة للمسلمين كان خبثا الى خبث وأيضا فقد أوهموا انهم احتازوا الايمان من جانبيه واكتنفوه من قطريه هذا كلام الكشاف فهو لم يذكر من نكت التخصيص ادعاء انهم احتازوا الايمان وأحاطوا بقطريه حتى يرد الاشكال (قوله وعقيدتهم) عطف على ايمان أى لم يكن قولهم ايمانا كما ان عقيدتهم الباطلة كذلك (قوله لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين أبلغ من نفى الايمان عنهم فى ماضى الزمان) أقول لانه يلزم الثانى من الاول بطريق الاستدلال فيكون الاول آكد وبيانه ان اخراجهم عن المؤمنين من غير تقييد بزمان يستلزم عدم اتصافهم بالايمان وسلبه عنهم فى جميع الازمان التى من جملتها الزمان الماضى فان قيل لوقيل ما آمنوا وأريد نفى ايمانهم مستمرا لكان مساويا لقوله وماهم بمؤمنين فى افادة اخراجهم من عداد المؤمنين قلنا هذا أمر خلاف المتبادر من صيغة الماضى (قوله والخلاف مع الكرامية فى الثانى الخ) بل الخلاف معهم فى الاول أيضا فانهم زعموا ان الايمان هو التصديق باللسان سواء صدق بالقلب أو أنكر به قال العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد اذا جعل الايمان اسما لفعل اللسان أعنى الاقرار بحقية ماجاء به النبى صلى الله عليه وسلم فقد يشرط فيه معرفة القلب واليه ذهب الوفائى وقد يشرط التصديق واليه ذهب القطان وقد لايشرط شئ منهما واليه ذهبت الكرامية حتى ان من أضمر الكفر وأظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار انتهى والظاهر منه ان من أنكر بالقلب وأقر باللسان يكون من جملة المؤمنين عند الكرامية فتكون الآية حجة عليهم فتأمل

(قوله أو على ان معاملة الرسول معاملة الله الخ) أى فى حكم معاملته وليس المراد اطلاق لفظة الله وارادة الرسول عليه الصلاة والسلام للاطباق على ان لفظ الله لا يطلق على الرسول بل المراد ان الفعل أعنى المخادعة علق به تعالى وأوقع عليه بطريق المجاز العقلى كما يقال أجريت النهر قال الله تعالى ولا تطيعوا أمر المسرفين صرح بذلك فى المطول حيث قال ان المجاز العقلى أعم من أن يكون فى النسبة الاسنادية أو غيرها فكما ان اسناد الفعل الى غير ما حقه ان يسند اليه مجاز فكذا ايقاعه على غير ما حقه ان يوقع عليه واضافة المضاف الى غير ما حقه ان يضاف اليه والحاصل ان المراد خداع الرسول صلى الله عليه وسلم لكن علق على الله باعتبار قوة العلاقة بينهما (قوله صورة صنيع المتخادعين) تفصيل الكلام ان الله تعالى يظهر اللطف عليهم باجراء أحكام المؤمنين عليهم فى الدنيا مع أنهم كافرون مستحقون للعذاب فيها وهذا صورة الخداع منه تعالى وأما صورة الخداع منهم فهو انهم يظهرون ايمانهم ويخفون كفرهم فيكون معنى الكلام على هذا يحصل منهم صورة الخداع مع الله ومنه تعالى أيضا صورته معهم وعلى هذا كان الاستعارة فى المصدر لأنه استعارة تمثيلية كما فهم من كلام العلامة التفتازانى (قوله بيان واستئناف) فعلى الاول خدعهم هو القول المذكور فانه يستلزم اظهار شئ هو (٨٠) الايمان واخفاء شئ آخر هو الكفر وعلى الثانى جواب سؤال كأنه قيل أى شئ يقصدون بهذا القول فقيل يخادعون الله الآية فان قيل اذا كان كونه بيانا أو استئنافا دليل كونه بمعنى يخدعون فما وجهه اذا أبقى على معناه قلنا يصلح لما ذكر أيضا اذا كان بمعناه الحقيقى ويحتمل أن يكون خبرا بعد خبر (قوله الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد) مثل أن يختلطوا بالمسلمين حتى تحصل الالفة بينهم بحسب الظاهر فيمكر بهم ويميلهم عن الاسلام وعن محبة الرسول عليه السلام وعن الجهاد وتقرير الدين (قوله يعنى أن دائرة الخداع راجعة اليهم) فيكون المعنى ما يضارون شيأ ضرار الخداع الا أنفسهم لا غيرهم (قوله أو انهم او فى ذلك خدعوا أنفسهم الخ) بمعنى فعل أنفسهم معهم شيأ شبيها بالخداع وفعلوا أنفسهم مع أنفسهم شيأ شبيها به أيضا ويحتمل أن يكون المعنى وما يخادعون الا أنفسهم بأن يخادع كل واحد منهم الآخر بالطريق الذى ذكره المصنف و يصدق أن مجموعهم يخادعون أنفسهم (قوله لان المخادعة لا تتصور الا بين الاثنين) فى الحواشى أنت خبير بان الخدع لا يتصور الا بين اثنين لانه عبارة عن أن يوهم شخص صاحبه خلاف ما يريده من المكروه فلا يستقيم أن يجعل اقتضاء الاثنين سببا للعدول من المخادعة الى الخدع أقول أراد المصنف أن المخادعة تقتضى أمرين كل منهما يخادع الآخر وأما الخدع فليس كذلك بل يمكن أن يكون من جانب واحد دون الآخر وأما مخادعة الشخص نفسه فهو مبنى على المسامحة ثم ان ظاهر قوله وقرأ الباقون يخدعون لان المخادعة الخ يدل على أن قراءتهم مبنى على هذا المعنى فيلزم أن تكون القراءة مبنية على الدراية دون الرواية وليس كذلك الا أن يقال المراد بيان ترجيح هذه القراءة على القراءة الاولى (قوله ونصب بنزع الخافض) والمعنى ما يخادعون الا عن أنفسهم أو لانفسهم ومن جوز تعريف التمييز فهو تمييز (قوله وللقلب لانه محل الروح

المضاف أو على ان معاملة الرسول معاملة الله من حيث انه خليفته كما قال تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله واما ان صورة صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واستبطان الكفر وصنع الله معهم باجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده أخبث الكفار وأهل الدرك الاسفل من النار استدراجا لهم وامتثال الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين أمر الله فى اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة صنيع المتخادعين ويحتمل أن يراد بيخادعون يخدعون لانه بيان ليقول أو استئناف بذكر ما هو الغرض منه الا أنه أخرج فى زنة فاعلت للمبالغة فان الزنة لما كانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه كان أبلغ منه اذا جاء بلا مقابلة معارض ومبار استصحبت ذلك و يعضده قراءة من قرأ يخدعون وكان غرضهم فى ذلك ان يدفعوا عن أنفسهم ما يطرق به من سواهم من الكفرة وان يفعل بهم ما يفعل بالمؤمنين من الاكرام والاعطاء وان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على أسرارهم ويذيعوها الى منابذيهم الى غير ذلك من الاغراض والمقاصد (وما يخادعون الا أنفسهم) قراءة نافع وابن كثير وأبى عمرو والمعنى ان دائرة الخداع راجعة اليهم وضررها يحيق بهم أو أنهم فى ذلك خدعوا أنفسهم لما غروها بذلك وخدعتهم أنفسهم حيث حدثتهم بالامانى الفارغة وحملتهم على مخادعة من لا يخفى عليه خافية وقرأ الباقون وما يخدعون لان المخادعة لا تتصور الا بين اثنين وقرئ ويخدعون من خدع و يخدعون بمعنى يختدعون ويخدعون ويخادعون على البناء للمفعول ونصب أنفسهم بنزع الخافض والنفس ذات الشئ وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحى به و للقلب لانه محل الروح

أومتعلقه) الاول مبنى على ماذا كان المراد بالروح الروح الحيوانى والثانى على ان يراد بالروح الروح الانسانى فمن قال بوجود الامور المجردة عن المادة يقول الروح هو النفس المجردة التى لاتحل فى شئ ولا فى مكان وليس بجسم ولامكان وهم الحكماء القائلون بان النفس المجردة متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف وان كان لايحل فى البدن وليس بينهما قرب ولا بعد مكانى ثم ان الحكماء اختلفوا فى ان أول مايتعلق به الروح الانسانى وهو النفس الناطقة القلب أو الدماغ فذهب ارسطو ومن تبعه كابن سينا الى أن متعلقه الاوّل هو القلب دون الدماغ قال ابن سينا فى الشفاء فيجب أن يكون أوّل تعلق النفس بالقلب وههنا كلام طويل لايليق بمثل هذا الموضع ويمكن أن يقال اختار المصنف هذا المذهب لانه المذهب المنصور واعلم أنه يعلم من كلامه ان ذات الشئ الروح وكذا فهم مماسيجيء من قوله والمراد بالانفس ههنا ذواتهم ويحتمل حملها على غير أرواحهم وهو خلاف كلام المحققين فانهم صرحوا بان ذات الشئ التى يشير اليها كل واحد بقوله أناهى النفس الناطقة التى هى الروح الانسانى الأن يقال هذا على مذهب من ذهب الى أن ذات الشخص هو البدن أو المركب من البدن والروح (قوله فلان يؤامر نفسه) هذا يدل على ان النفس بمعنى الرأى ولايجوز أن يكون النفس بمعنى الذات وهو ظاهر ولاوجه لمعنى آخر وهذه الدلالة حصلت من تثنية النفس وعبارة الكشاف فلان يؤامر نفسه اذا تردد فى الامر واتجه له رأيان وداعيان لايدرى على أيهما يعرج فسموهما نفسين اما لصدورهما عن النفس واما لان الداعيين لما كانا كالامرين شبهوهما بذاتين فسموهما نفسين ففى هذه العبارة لابد أن تكون النفس بمعنى الرأى (قوله ورجوع ضرره اليهم فى الظهور كالمحسوس الخ) هذا يدل على ان ضرورة الخداع ليس محسوسا حقيقة وانما هو كالمحسوس لكن تفسير قوله تعالى وما يشعرون بما يحسون يدل على أن الضرر المذكور محسوس حقيقة لكنهم مايحسون والاولى أن يقال معنى مايشعرون انهم لايدركون أمورا ظاهرة كالمحسوس فكانهم ليس لهم حس (قوله والآية تحتملها) أى المعنى الحقيقى والمجازى المذكورين والاولى أن يقال المراد من مرض القلب ههنا ماهو

أومتعلقه وللدم لان قوامها به وللماء لفرط حاجتها اليه وللرأى فى قولهم فلان يؤامر نفسه لانه ينبعث عنها أو يشبه ذاتا تأمره وتشير عليه والمراد بالانفس ههنا ذواتهم ويحتمل حملها على أرواحهم وآرائهم (ومايشعرون) لايحسون بذلك لتمادى غفلتهم جعل لحوقه وبال الخداع ورجوع ضرره اليهم فى الظهور كالمحسوس الذى لايخفى الاعلى مؤوف الحواس والشعور الاحساس ومشاعر الانسان حواسه وأصله الشعر ومنه الشعار (فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) المرض حقيقة فيمايعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل فى أفعاله ومجاز فى الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصى لانهامانعة من نيل الفضائل أومؤدية الى زوال الحياة الحقيقية الأبدية والآية الكريمة تحتملهما فان قلوبهم كانت متألمة

غرض من الاغراض النفسانية اذ لاغرض يتعلق ههنا بماسوى الغرض النفسانى وانما الغرض ههنا بيان كفرهم ورداءة باطنهم وخبث عقيدتهم كما قاله صاحب الكشاف قال صاحب الحواشى لايخفى أن ليس المراد فى الآية حقيقة المرض بالمعنى المذكور كيف لا وذهب الاطباء الى أن القلب ليس قابلا للمرض بالمعنى المذكور أقول لانسلم ان الاطباء قالوا بان القلب ليس قابلا للمرض مطلقا وانما قالوا القلب لايقبل الجراحة كيف وقد صنف الاطباء بابا فى الامراض القلبية كالخفقان مثلا ثم قال الشريف العلامة المرض فى اللغة يستعمل فى القلب على سبيل الحقيقة بان يراد به الألم وكونه مرضا حقيقة ممالاشبهة فيه عند أهل اللغة وقد يستعمل على سبيل المجاز واما فى الآية فالمراد به المعنى المجازى الذى هو آفة فى الادراك كسوء الاعتقاد والكفر انتهى وهذا خلاف كلام المصنف ويحتمل أن المصنف نظر الى أن رسوخ الاخلاق السيئة يوجب مرض القلب حقيقة بان يخرجه عن الاعتدال الذى يلائم ويناسب صحته كما قال الامام الرازى من أن الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق والكفر ودام به فربما صار سببا التغير فى مزاج القلب بقى ههنا أن المرض بالمعنى الاول من المعنيين مايعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال ويوجب الخلل فى افعاله وقد تعرض لاثباته بقوله فان قلوبهم كانت متألمة وفى كون الألم موجبا لخروج القلب عن الاعتدال والخلل فى الافعال نظر ويمكن أن يقال مراده انه قد يخرجه عن الاعتدال وقد يوجب الخلل (قوله أومؤدية الى زوال الحياة الحقيقية الابدية) قال صاحب الحواشى الظاهر أن يقال مؤدية الى زوال السعادة الابدية أومايشابه ذلك لان الحياة الابدية مشتركة بين المسلمين والكافرين أقول الاولى ماقاله المصنف لان حياة الكفار كلاحياة بل عدم الحياة بالنسبة اليهم كان خيرا فكأنه ليس لهم حياة فيكون هذا ينسم

منافعها والتعبير عنها بالحياة لايخلو عن نكتة ومبالغة قال الله تعالى لايموت فيها ولايحيا ثم ان المصنف قيد الحياة بالحقيقية فيحتمل أن يقال المراد منها الحياة الكاملة وهي مايترتب عليه فوائدها فاذا لم يترتب عليها ماهو فائدتها لم تكن حياة حقيقية وكذا ورد المؤمن حي في الدارين فان هذا يفيد تخصيص الحياة بالمؤمن فيكون المراد الحياة الكاملة (قوله وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى الخ) لاحاجة الى ذلك اذ يجوز أن يقال ان زيادة المرض فعل الله تعالى من غير أن يكون مسببا لشئ آخر وقد أخذ هذا الكلام من الكشاف وهو مذهب الاعتزال (قوله أي مؤلم) فيه أمران أحدهما ان هذا يدل على ان الاليم بمعنى المؤلم ولم يثبت هذا كما قال الشريف العلامة انما اقتصر صاحب الكشاف على ذكر المجاز العقلي ردا لما يقال من ان الاليم بمعنى المؤلم كالسميع بمعنى المسمع فانه ليس يثبت والثاني ان قوله أي مؤلم يدل على ان الاليم بمعنى موجد الالم في الغير لكن قوله يقال الخ معناه ان العذاب متصف بالالم كما يظهر من تشبيهه بجد جده فبين أول الكلام والآخر

اختلاف ويمكن دفعه بان يقال ان معنى قوله يقال الخ ان الاليم يصح أن يكون بمعنى ذي الالم لابمعنى المؤلم فتأمل (قوله الى شطار دينهم) جمع شاطر وهو المبالغ في الخبث (قوله والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ماهو وهو حرام كله الخ) فيه نظر فانه يجوز الكذب في مواضع شتى للاعذار الشرعية كخوف ظالم ودفع فتنة بل قد يجب ولعل مراد المصنف تقييد الحرمة بعدم المصلحة الشرعية لشهرته ويمكن أن يقال ان المخبر ان قصد بالخبر الكاذب معناه فهو حرام اذ لاعذر في ذلك القصد وانما العذر في التلفظ به وأما اذا أريد به معنى آخر صحيح غير معناه الظاهري فهو في الحقيقة ليس اخبارا عن الشئ على خلاف ماهو به وانما الاخبار عنه بحسب الظاهر ومن هذا الباب الكذبات الثلاث المروية عن الخليل على نبينا وعليه الصلاة والسلام وهي قوله اني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله هذا ربي في شأن الكوكب أما الاول فانه عليه الصلاة والسلام أراد بقوله اني سقيم اني مورد السقم فان كل انسان يعرض له الصحة والمرض وأما قوله بل فعله كبيرهم فانه ليس أراد معناه المطابقي بل أراد توبيخهم فكانه قال بل لعله فعل كبيرهم على مقتضى ماهو زعمكم ان تلك معبودون فان شأن المعبود أن يكون له مثل ذلك الفعل وأراد بقوله عليه الصلاة والسلام هذا ربي انه ربي على زعمكم الباطل لان القوم كانوا يتخذون الكواكب آلهة بقي ههنا قسم آخر وهو ان من قال شيأ هو خلاف الواقع للمصلحة الشرعية لكن لايقصد به معناه الحقيقي ولاشيأ آخر هل يحرم هذا أولا والظاهر عدم الحرمة واعلم أن قوله تعالى بما كانوا بايراد لفظ كانوا دال على ان عذابهم باستمرارهم على الكذب فان لفظ كانوا ههنا للاستمرار فيفيد أن عذابهم لعدم توبتهم ورجوعهم عن الكذب قال العلامة التفتازاني حكم بان الكذب قبيح كله فان أراد سمعا فسمعا وطاعة وان أراد عقلا فلادليل عليه كيف

تحرقا على مافات عنهم من الرياسة وحسدا على مايرون من ثبات أمر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شانه يوما فيوما وزاد الله غمهم بما زاد في اعلاء أمره واشادة ذكره ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع أو بازدياد التكاليف وتكرير الوحي وتضاعف النصر وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واسنادها الى السورة في قوله تعالى فزادتهم رجسا لكونها سببا ويحتمل أن يراد بالمرض ماتداخل قلوبهم من الجبن والخور حين شاهدوا شوكة المسلمين وامداد الله تعالى لهم بالملائكة وقذف الرعب في قلوبهم وبزيادته تضعيفه بما زاد لرسول الله صلى الله عليه وسلم نصرة على الاعداء وتبسطا في البلاد (ولهم عذاب أليم) أي مؤلم يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كقوله * تحية بينهم ضرب وجيع * على طريقة قولهم جد جده (بما كانوا يكذبون) قرأها عاصم وحمزة والكسائي والمعنى بسبب كذبهم أو ببدله جزاء لهم وهو قولهم آمنا وقرأ الباقون يكذبون من كذبه لانهم كانوا يكذبون الرسول عليه الصلاة والسلام بقلوبهم واذا خلوا الى شياطينهم أو من كذب الذي هو للمبالغة أو للتكثير مثل بين الشئ وموتت البهائم أو من كذب الوحشي اذا جرى شوطا ووقف لينظر ماوراءه فان المنافق متحير متردد والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ماهو به وهو حرام كله لانه علل به استحقاق العذاب حيث رتب عليه وماروى ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما شابه الكذب في صورته سمي به (واذا قيل لهم لاتفسدوا في الارض) عطف على يكذبون أو يقول وما روى عن سلمان رضي الله عنه ان أهل هذه الآية لم يأتوا بعد فلعله أراد به أن أهلها ليس الذين كانوا فقط بل وسيكون من بعد من حاله حالهم لان الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذي فيها والفساد خروج الشئ عن الاعتدال والصلاح ضده وكلاهما يعمان كل ضار ونافع وكان من فسادهم في الارض هيج

الحروب

وقد يتعين لعصمة دم نبي فهو حسن أقول في قوله فسمعا وطاعة بكليته نظر فان الشرع قد جوز في بعض المواضع بل قد أوجب مثل ماذكر (قوله فان ذلك مما يؤدي الى فساد ما في الارض) يفهم منه أن فعلهم ليس نفس الافساد لانه ابطال للنفع واخراج الشئ عن الاعتدال وتهييج الخوف والفتن وما شاكلهما ليس ابطال النفع بعينه وانما هي تستلزم الابطال وتؤدي اليه فهي أشياء تستلزم الافساد وتؤدي اليه وتستتبعه فلفظ يفسدون مجاز باعتبار استعمال الافساد وارادة ما يوجبه فكان مجازا مرسلا تبعيا كالاستعارة التبعية (قوله قالوا انما نحن مصلحون) الظاهر منه انه قصر افراد أي ليس حالنا مشتملة على الاصلاح والافساد بل نحن مقصورون على الاصلاح أي لما قيل لهم لا تفسدوا توهموا ان حالهم مشتملة على الافساد فردوا بقولهم انما نحن مصلحون ويحتمل أن يكون قصر قلب بان توهموا من قول القائل لهم لا تفسدوا ان قصده قصر حالهم على الافساد فقلبوا ذلك الحكم بقولهم انما نحن مصلحون (قوله جواب لاذا ورد للناصح) غرضه ان قالوا الآية جواب لاذا وانما نحن مصلحون (قوله ورد لما ادعوه أبلغ رد) هو مستفاد من مجموع الامور المذكورة ولكل منها دخل فيه (قوله للاستئناف) دال على انه جواب سؤال فيشعر بزيادة الاهتمام (قوله فان همزة الاستفهام الخ) ذهب المصنف تبعا لصاحب الكشاف الى أن لفظ ألا وكذا أما مركبة من همزة الاستفهام التي للانكار وحرف النفي للتنبيه على ان ما بعدها محقق فاذا تحقق انكار النفي تحقق الاثبات لأن نفي النفي اثبات قال الشريف العلامة لكنهما بعد التركيب صارا كلمتي تنبيه يدخلان على ما لا يجوز دخول حرف النفي عليه كقولك ألا واما ان زيدا عالم وذهب

الحروب والفتن بمخادعة المسلمين وممالأة الكفار عليهم بافشاء الاسرار اليهم فان ذلك يؤدي الى فساد ما في الارض من الناس والدواب والحرث ومنه اظهار المعاصي والاهانة بالدين فان الاخلال بالشرائع والاعراض عنها مما يوجب الهرج والمرج ويخل بنظام العالم والقائل هو الله تعالى أو الرسول صلى الله عليه وسلم أو بعض المؤمنين وقرأ الكسائي وهشام قيل باشمام الضم الاول (قالوا انما نحن مصلحون) جواب لاذا ورد للناصح على سبيل المبالغة والمعنى أنه لا يصح مخاطبتنا بذلك فان شأننا ليس الا الاصلاح وان حالنا متمحضة عن شوائب الفساد لان انما تفيد قصر ما دخلت عليه على ما بعده مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق زيد وانما قالوا ذلك لانهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح لما في قلوبهم من المرض كما قال الله تعالى أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا (ألا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون) رد لما ادعوه أبلغ رد للاستئناف به وتصديره بحرفي التأكيد ألا المنبهة على تحقيق ما بعدها فان همزة الاستفهام التي للانكار اذا دخلت على النفي أفادت تحقيقا ونظيره أليس ذلك بقادر ولذلك لا تكاد تقع الجملة بعدها الا مصدرة بما يتلقى به القسم وأختها أما التي هي من طلائع القسم وان المقررة للنسبة وتعريف الخبر وتوسيط الفصل لرد ما في قولهم انما نحن مصلحون من

كثيرون الى ان ليس بينهما تركيب أقول الظاهر أن الاول أولى لأن فيه نوع دقة وأيضا كون همزة الاستفهام للانكار محقق وكذا كلمة النفي فلا حاجة الى اعتبار كلمة مستقلة للتنبيه بل يكفي التركيب بينهما وقوله انما يتلقى بها القسم أي يجاب بها القسم كان ولام التأكيد وحروف النفي يعني لما دل على التحقيق كان مشبها بحرف القسم فلذا يتلقى بما يتلقى بها (قوله طلائع القسم) الطليعة هي مقدمة الجيش يستعمل فيما تقدم على الشئ ويناسبه (قوله وتعريف الخبر وتوسيط الفعل الخ) الظاهر اعرابهما بالجر للعطف على ما سبق ولجيء ما بعده بالجر وهو قوله والاستدراك بلا يشعرون والمعنى انه ردهم أبلغ رد للاستئناف وايراد الاوان وتعريف الخبر وضمير الفصل الكائنين لرد تعريضهم وتوضيح الكلام ان ههنا غرضين أحدهما المبالغة في وصفهم بالافساد وهذا ناظر الى ما فهم من كلامهم من قصرهم أنفسهم على الاصلاح والثاني المبالغة في دفع تعريضهم على المؤمنين وهو أيضا مفهوم من كلامهم لكن هذا الغرض مستفاد من تعريف الخبر وتوسيط الفصل قال الشريف العلامة قيل في وجه المبالغة في تعريف الخبر وتوسيط الفصل ان الاول يفيد حصر المسند اليه في المسند والثاني يفيد تأكيد هذا الحصر وهذا وان كان مناسبا لرد دعواهم الكاذبة فانهم لما قصروا أنفسهم على الاصلاح قصر افراد ناسب في ردهم أن يقصروا على الافساد قصر قلب أي هم مقصورون على الافساد ولاحظ لهم في الاصلاح لكن يرد عليه ان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره في المبتدأ كما هو المذكور في المفتاح والمشهور في الاستعمال وان ضمير الفصل يفيد هذا الحصر ويؤكده وقيل المبالغة في تعريف المفسدين على قياس ما مر في المصلحين انه ان حصلت صفة المفسدين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فالمنافقون هم هم لا يعدون تلك الحقيقة فيكون الفصل مؤكدا لنسبة الاتحاد الذي هو أقوى من القصر في افادة المقصود أقول قد يقال توضيح المبالغة الحاصلة من تعريف الخبر انه يدل على اتحاد المبتدأ معه في المفهوم والمعنى ومن هذا يستدل

على حصر المسند فى المسند اليه ولا يخفى انه اذا اتحد شيآن كان كل منهما مقصورا على الآخر وكما قصر المسند على المسند اليه كان المسند اليه مقصورا على المسند فكانوا مقصورين على الافساد لا يتجاوزونه الى الاصلاح وقصرهم على الافساد مبالغة فى كونهم مفسدين فان قلت الاتحاد لا يناسب القصر اذ قصر الشئ على الشئ يقتضى مغايرتهما اذ لا وجه لقصر الانسان على نفسه ولا فائدة فيه قلت اعتبار الاتحاد لا ينافى التغاير فى الواقع وهذا يكفى فى القصر ولك ان تقول اعتبار الاتحاد لا يجامع اعتبار المغايرة الذى يحتاج اليه القصر ثم انه بقى ههنا شئ وهو ان ادعاء الاتحاد بين شيئين متغايرين أمر غير مطابق وهل يجوز مثل ذلك فى كلام الله تعالى فتأمل ويمكن ان يقال قصر الافساد عليهم المستفاد من تحلية الخبر باللام يدل بحسب الظاهر على ان كل افساد صادر منهم وهذا مبالغة فى اتصافهم بالافساد فتدبر (قوله الاعراض عما لا ينبغى وهو المقصود بقوله لا تفسدوا والاتيان بما ينبغى وهو المطلوب بقوله آمنوا) وتقديم الاعراض عما لا ينبغى وهو النهى عن الافساد على الاتيان بما ينبغى وهو الايمان لان من طلب ما ينبغى ينبغى ان يعرض عما لا ينبغى لان ما لا ينبغى مانع عن حصول ما ينبغى فيجب أولا ازالة المانع فمن أحب ان تتحلى نفسه بالمعانى الحقة والتصديقات اليقينية عليه ان يزيل عن خاطره الكدورات والخواطر المانعة عن فيضان الحق (قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا) حاصل ماذكره الشريف العلامة ههنا انه أسند الفعل الى آمنوا ولا تفسدوا وهما جملتان وليس يمتنع لان الذى يمتنع هو اسناد الشئ الى معنى الفعل يعنى اذا كان معبرا عنه بمجرد لفظه على قياس اسناده الى معنى الاسم معبرا عنه بلفظه وحده فى نحو قام زيد وهذا الذى نحن فيه اسناد للفعل الى لفظه بل الجملة وتحقيقه ان الالفاظ سواء كانت مهملة أو مستعملة مفردة أو مركبة متساوية الاقدام فى صحة الاسناد الى أنفسها سواء كانت مجردة عن ملاحظة معانيها كما فى قولك ألف ضرب من ثلاثة أحرف (٨٤) أو مأخوذة معها كما فى لا تفسدوا وآمنوا اذ المسند اليه لفظهما باعتبار الدلالة على المعنى وليس هذه الصحة باعتبار ان الالفاظ اذا ذكرت وأريد بها أنفسها صارت أسماء كما توهم لان المهمل لا يصير اسما بالاخبار عن لفظه وكذلك

التعريض للمؤمنين والاستدراك بلا يشعرون (واذا قيل لهم آمنوا) من تمام النصح والارشاد فان كمال الايمان بمجموع الأمرين الاعراض عما لا ينبغى وهو المقصود بقوله لا تفسدوا والاتيان بما ينبغى وهو المطلوب بقوله آمنوا (كما آمن الناس) فى حيز النصب على المصدر وما مصدرية أو كافة مثلها فى ربما واللام فى الناس للجنس والمراد به الكاملون فى الانسانية العاملون بقضية العقل فان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا يستعمل لما يستجمع المعانى المخصوصة به والمقصودة منه

الجملة التى صارت مخبرا عنها باعتبار ألفاظها فى أنفسها أو مع ملاحظة معناها كما عرفت فان قلت قد صرحوا بان المبتدا لا يكون الا اسما قلت ذلك لانهم اعتبروا وضع الالفاظ بازاء المعانى ليستفاد منها فى التراكيب فبينوا أحوال الالفاظ فى تلك التراكيب لا أحوالها فى أنفسها بل تعرف هذه بالمقايسة فلفظ ضرب لما وضع لمعناه صار فعلا فبين حاله بانه اذا كان مستعملا فى ذلك المعنى لم يصح الاخبار عنه وكذا لفظ من بخلاف لفظ زيد واذا لم تستعمل فى معانيها جاز الاخبار عنها كلها أقول محصل ماذكره ان معنى قولهم الاسناد اليه من خواص الاسم انه من الخواص الاضافية أى خاصة له بالاضافة الى الفعل والحرف اذا عبر بهما عن معناهما لا انه خاصة حقيقية حتى لا يوجد فى غير الاسم أصلا فانه قد يوجد فى غيره كما فى المهمل وكذا قولهم ان المبتدا لا يكون الا اسما قصر اضافى بالنسبة الى الفعل والحرف كقولنا ما زيد الا قائم وليس حصرا حقيقيا حتى يلزم ان لا يوجد وصف الابتداء فى غير الاسم فانه قد يحصل فى غيره كقول القائل جسق مهمل فما ذكر فى كتب النحو من ان الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد تعريف للكلام الحاصل من تركيب الالفاظ الموضوعة وهو الذى يبحث عنه النحوى قصدا اصالة دون مطلق الكلام وحينئذ اندفع البحث الذى ذكره صاحب الحواشى بان ماذكره فى توجيه تصريحهم بان المبتدأ لا يكون الا اسما لا يفيد ذلك اذ غاية ما لزم منه ان لا يصح الاسناد الى الفعل والحرف المستعملين فى معناهما ولا يلزم من ذلك انحصار المسند اليه فى الاسم ولا انحصار المبتدا فيه لبقاء احتمال الاسناد الى الجملة وغيرها (قوله كما آمن الناس فى حيز النصب على المصدر) الكاف ههنا بمعنى المثل وأصله آمنوا ايمانا مثل ايمان الناس فحذف الذى هو المفعول المطلق فى الحقيقة وأقيم كما آمن الناس مقامه فلذا قال فى حيز النصب على المصدر أى فى مقام المنصوب على المصدرية (قوله المراد به الكاملون فى الانسانية) قال العلامة التفتازانى المعرف بلام الجنس قد يقصد به بعض الافراد من غير اعتبار وصف فيه كما فى قوله * ولقد أمر على اللئيم يسبنى * وقد يقصد به الجنس باعتبار وصف الكمال كما فى ذلك الكتاب وقد يقصد به الجنس بامره كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر والاول قليل الجدوى جدا لا يصار اليه

الاعند تعذر الاخرين وقال صاحب الحواشي لاشك ان الجنس باعتبار وصف الكمال غير المعاني المذكورة للام التعريف فان كان
اللام حقيقة فيه يلزم ان يكون لها معنى آخر وقد صرحوا بخلافه وان كان مجازا لايستقيم ذكره في عداد العهد الذهني والاستغراق أقول
يختار انه معنى مجازي يستفاد من القرينة وقوله لايستقيم ذكره الخ قلنا ممنوع فان العهد الذهني والاستغراق ليسا معنى
اللام حقيقة كما صرح به المحققون وانما معناه الحقيقي الاشارة الى الجنس واما العهد والاستغراق فيستفادان من القرينة وقد قال
الشريف العلامة ان اللام اما التعريف العهد واما التعريف الجنس كما ذكر في المفصل وان الاستغراق والعهد الذهني راجعان الى
التعريف الجنسي ويستفاد ان من الامور الخارجية عن مدلول اللام والمعرف بها (قوله ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم
عمي) يعني من باب نفي الجنس عن الفرد الغير الكامل وهو الذي لاتستجمع فيه المعاني المخصوصة بالجنس فان مؤدى معناه انهم ليسوا
بسامعين نفي جنس السماع عنهم لكونهم ليسوا جامعين للمعاني المخصوصة بالسمع وفيه بحث لأنه سيجيء في كلامه ان قوله تعالى صم
بكم عمي من باب التشبيه لا الاستعارة فيكون التقدير هم كصم في الحقيقة ليس فيه نفي الجنس بل تشبيه بما نفي الجنس عنه (قوله
وقد جمعهما الشاعر الخ) أي اطلاق اللفظ الموضوع للجنس وارادة الكامل منه تارة وارادة المطلق أخرى اذ لايصلح حمل المبتدأ والخبر
في قوله اذا الناس ناس على أمر واحد بلاتفاوت وهو جنس الناس أو الناس الكاملون وكذا قوله الزمان زمان والا لكان الكلام خاليا
عن الفائدة بل يجب ان يحمل أحدهما على الجنس مطلقا والآخر على الكامل منه ويحتمل ان يكون الاول الجنس والثاني الكامل
فيكون المعنى ان جنس الانسان هو الكامل منه فيكون اللام في الناس للحقيقة وتنكير الناس للتعظيم ويكون
المعنى ماذكر ويحتمل ان ينعكس فيقال الكامل من الانسان هو الجنس وعلى كل تقدير يلزم ان يكون غير الكامل ليس من جنس الناس ادعاء (قوله واستدل به على قبول توبة الزنديق الخ) المراد بالزنديق ههنا من يخفي الكفر ووجه الاستدلال به ان ايمان المنافق وهو مستر الكفر
مقبول فتكون توبة الزنديق أي ايمانه مقبولا وأما وجه الاستدلال على ان الايمان بمجرد اللسان ايمان فهو انه لو لم يكن
ايمانا لم يكن للقيد المذكور وهو قوله تعالى كما آمن الناس فائدة بل يكفي قوله تعالى آمنوا وههنا كلام وهو انه ان كان المراد
بان الاقرار باللسان ايمان انه ايمان ظاهري فلا نزاع فيه وان كان المراد انه ايمان حقيقي فلا يدل الكلام عليه وليس بمطابق للواقعة
وللاشارة الى هذا قال واستدل عليه بصيغة المجهول وقد سلك ذلك الطريق ابن الحاجب في المختصر فكما قال استدل كان اشارة
الى ضعف الدليل (قوله أو الجنس بأسره الخ) فيه انه يدل على انهم زعموا ان جميع السفهاء مؤمنون وليس كذلك بل زعمهم ان
جميع المؤمنين سفهاء والأولى الاقتصار على الوجه الاول وعبارة الكشاف اللام في السفهاء مشار بها الى الناس ويجوز ان يكون
للجنس وينطوي تحته الجاري ذكرهم على زعمهم والفرق بين هذه العبارة وعبارة المصنف ظاهر فان عبارة المصنف نص في ان
المراد جميع السفهاء وعبارة الكشاف ليس بنص بل ظاهر فيما ذكر ويحتمل غيره والجواب ان وجه ماقاله المصنف ارادة المبالغة في
سفاهتهم فان السفاهة منحصرة فيهم (قوله أو لتحقير شانهم الخ) أي الباعث على التسفيه التحقير والباعث على التحقير كونهم
فقراء (قوله فان الجاهل الخ) فيه بحث فانه لايفهم من قوله تعالى ألا انهم هم السفهاء الآية الاعتقاد الباطل اذ لاتستلزم
السفاهة اعتقاد الباطل اذ هي خفة العقل وهي قد تكون سببا للتحير والشك وكذا عدم العلم لايستلزم الجهل المركب والجواب ان يقال
المراد من السفه ههنا اعتقاد الباطل أو المراد بعدم العلم الجهل المركب بقرينة ان هذا الكلام بيان حال المنافقين الذين يعتقدون
الاباطيل

منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عمي ونحوه وقد
جمعهما الشاعر في قوله * اذا الناس ناس والزمان زمان * أو للعهد والمراد به الرسول صلى الله عليه
وسلم ومن معه أو من آمن من أهل جلدتهم كابن سلام وأصحابه والمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص
متمحضا عن شوائب النفاق مماثلا لايمانهم واستدل به على قبول توبة الزنديق وأن الاقرار باللسان
ايمان والالم يفد التقييد (قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) الهمزة فيه للانكار واللام مشار بها الى
الناس أو الجنس بأسره وهم مندرجون فيه على زعمهم وانما سفهوهم لاعتقادهم فساد رأيهم أو لتحقير
شأنهم فان أكثر المؤمنين كانوا فقراء ومنهم موالي كصهيب وبلال أو للتجلد وعدم المبالاة بمن آمن
منهم ان فسر الناس بعبدالله بن سلام وأشياعه والسفه خفة وسخافة رأي يقتضيهما نقصان العقل
والحلم يقابله (ألا انهم هم السفهاء ولكن لايعلمون) رد ومبالغة في تجهيلهم فان الجاهل بجهله الجازم
على خلاف ماهو الواقع أعظم ضلالة وأتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله فانه ربما يعذر وتنفعه

(قوله لانه أكثر طباقا) فان السفه خفة العقل فناسب العلم أكثر من مناسبة الشعور لان الشعور الاحساس وهو ليس مختصا باولى العقل بخلاف السفه والعلم فانهما مختصان بهم (قوله واما النفاق ومافيه من الفتن الخ) الاظهر ان يقال ان الافساد وهو فعل يترتب عليه الفتن أمر محسوس بخلاف السفاهة فانه أمر يعرف بالعقل وليس بمحسوس (قوله بيان لمعاملتهم) الى قوله فليس بتكرار جواب سؤال وهو ان صدر القصة وهو قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية دال على ان ايمانهم بمجرد القول وليسوا مؤمنين حقيقة وهذه الآية وهى قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا الآية دالة على ذلك أيضا فلزم التكرار فاجاب بما دفع التكرار وهو أن هذه الآية يعلم منها صريحا معاملتهم مع المؤمنين والكفار بخلاف الآية الاولى بل هى لبيان أصل نفاقهم وهو انهم أظهروا الايمان وأبطنوا الكفر (قوله بحيث يلقى) أى بحيث يلقى شيأ فيكون الالقاء وهو جعل الشئ ملاقيا الشئ آخر حاصل (قوله اذا انفردت معه) فيكون

الى بمعنى مع قال صاحب المغنى الثالث من معانى الى المعية وذلك اذا ضممت شيأ الى آخر مثله حتى صار كبيرا وبه قال الكوفيون وجماعة من البصريين فى من أنصارى الى الله (قوله أومن خلاك ذم) فالمعنى جاوزوا عن المؤمنين واصلين الى شياطينهم فيكون الى بمعناها المشهور (قوله ويشهد له قولهم تشيطن) وجه الشهادة انه لم يثبت فى ملحقات تفعلل تفعلن ويثبت تفيعل فهذا يدل على زيادة الياء دون النون فهذا يرجح الاول من الاحتمالين المذكورين فتأمل (قوله لتضمين معنى الانهاء) هذا ناظر الى المعنى الثالث فيكون المعنى اذا خلوا منهين الى شياطينهم (قوله لانهم قصدوا بالاول دعوى احداث الايمان) فيه بحث لانه ان أراد ان ايمانهم كان يوجد بعد ان لم يكن فاعتبار العدم السابق مما لا فائدة فيه اذ كل ممكن فهو معدوم بالعدم السابق وان أراد انهم ادعوا حدوث ايمانهم بعد كفرهم فقولهم آمنا لا يدل على ذلك وانما يدل على حدوثه بالمعنى الاول ويمكن أن يقال ان قولهم آمنا دال على حدوث الايمان لان وضع الفعل على الحدوث لكن قصد الحدوث بالمعنى الاول مما لا فائدة له لانه معلوم فيجب أن يكون مقصودهم المعنى الثانى أو يقال ان كفرهم السابق ثابت فيكون احداث الايمان ايجاده بعد الكفر فتأمل (قوله ولانه لم يكن لهم باعث الخ) يعنى ليس لهم فى بواطنهم باعث على أن يخاطبوا المؤمنين فيما ادعوا فيه الموافقة معهم أن يوردوه بالاسمية الدالة على الدوام والثبات ولا أن يؤكدوه بما يحققه بخلاف مخاطبتهم مع شياطينهم اذ طباعهم الرديئة متنفرة عن الايمان وان كان الاصل أن يخاطبوا المؤمنين بالجملة المؤكدة لانهم منكرون لايمانهم وأن يخاطبوا شياطينهم بما لا تأكيد فيه اذ شياطينهم ليسوا منكرين موافقتهم هذا هو الظاهر ويمكن أن يقال عدم تأكيد الجملة

الآيات والنذر وانما فصلت الآية بلا يعلمون والتى قبلها بلا يشعرون لانه أكثر طباقا لذكر السفه ولان الوقوف على أمر الدين والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وفكر وأما النفاق ومافيه من الفتن والفساد فانما يدرك بادنى تفطن وتأمل فيما يشاهد من أقوالهم وأفعالهم (واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا) بيان لمعاملتهم المؤمنين والكفار وماصدرت به القصة فساقه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير روى ان ابن أبى وأصحابه استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومه انظروا كيف أرد هؤلاء السفهاء عنكم فأخذ بيد أبى بكر رضى الله عنه فقال مرحبا بالصديق سيد بنى تيم وشيخ الاسلام وثانى رسول الله فى الغار الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذ بيد عمر رضى الله عنه فقال مرحبا بسيد بنى عدى الفاروق القوى فى دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أخذ بيد على رضى الله عنه فقال مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بنى هاشم ماخلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت واللقاء المصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته ومنه ألقيته اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث يلقى (واذا خلوا الى شياطينهم) من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه أومن خلاك ذم أى عداك ومضى عنك ومنه القرون الخالية أومن خلوت به اذا سخرت منه وعدى بالى لتضمن معنى الانهاء والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشيطان فى تمردهم وهم المظهرون كفرهم واضافتهم اليهم للمشاركة فى الكفر أو كبار المنافقين والقائلون صغارهم وجعل سيبويه نونه تارة أصلية على أنه من شطن اذا بعد فانه بعيد عن الصلاح ويشهد له قولهم تشيطن وأخرى زائدة على أنه من شاط اذا بطل ومن أسمائه الباطل (قالوا انا معكم) أى فى الدين والاعتقاد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة بان لانهم قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان وبالثانية تحقيق ثباتهم على ما كانوا عليه ولانه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق رغبة فيما خاطبوا به المؤمنين ولا توقع رواج ادعاء الكمال فى الايمان على المؤمنين من المهاجرين والانصار بخلاف ماقالوه مع الكفار (انما نحن

مستهزؤن

الاولى من جملة نفاقهم بالمؤمنين باراءتهم ان ايمانهم ليس مما ينبغى أن يشك فيه شاك حتى يحتاج الى تأكيد وأماتأكيد الجملة الثانية فلدفع ماتوهم ان شياطينهم شكوا فى ايمانهم لقولهم مع المؤمنين آمنا (قوله تأكيد لماقبله) يعنى ان عدم العطف امالان هده الجملة تأكيد لماسبق لان الاستهزاء بالاسلام والعياذبالله نفى له ونفيه يدل على الاصرار على الكفر أو لانها بدل عن السابقة لان تحقير الاسلام تعظيم الكفر وهو مستلزم للموافقة مع الكفار فالجملة الثانية دالة على مايلابس الاولى و يلازمها فهى فى حكم قولنا أعجبنى الدار حسنها فان قيل بين تحقير الاسلام والثبات على الكفر ملابسة فما الحاجة الى اعتبار تعظيم الكفر قلنا لان ملابسة التعظيم مع الموافقة أظهر وقال العلامة التفتازانى الظاهر انه بمنزلة بدل الكل وأرباب البيان لايقولون بذلك فى الجملة التى لامحل لها ويعنون بما لامحل له من الاعراب مالايكون خبرا أوصفة أوحالا وان كان فى موقع المفعول للقول أقول على ماذكرنا اندفع ماذكره فتأمل (قوله أواستئناف وكان الشياطين الخ) الظاهر أن الاستئناف أولى لكون فائدته أكثر لاشتماله على السؤال والجواب الموجب لقوة وقوع الجواب فى ذهن السامع مع انه يدل على مايدل عليه التأكيد من تحقيق الجملة السابقة وكذا يدل على كون الجملة مقصودة بالذات كما يدل عليه اذا جعل بدلا (قوله سمى جزاء الاستهزاء الخ) فيه نظر فانه اذا كان الاستهزاء بمعنى جزاء الاستهزاء كان معناه الله يجازى الاستهزاء الخ لايكون للفظ بهم ارتباط بالفعل والاولى أن يقتصر بماقال أولا من ان معنى يستهزى بهم يجازيهم على استهزائهم حتى يكون المجموع بمعنى المجموع وعلى هذا يكون يستهزى بهم مجازا مرسلا وكذا على تقدير أن يكون بمعنى انزال الحقارة والهوان لان كلا منهما مسبب عن الاستهزاء الحقيقى (قوله أو يعاملهم معاملة المستهزى) بأن يريهم شيأ يميل طبعهم اليه و ينفعهم فى الظاهر وهو فى المآل يوجب ضررهم و يؤذيهم (قوله أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم) من الرجع لامن الرجوع ويحتمل أن يكون مراده أن يكون مجموع جملة الله يستهزئ بهم بمعنى الجملة المذكورة وأن يكون مراده ان معنى يستهزى يرجع و بال الاستهزاء بهم بمعنى عليهم فيكون الباء بمعنى على (قوله وانما استؤنف به ولم يعطف الخ) فيه نظر اذ هذا ليس ناشئا من الاستئناف بل من تخصيص لفظ الله تعالى بالذكر وتصديره ولذا قال الشريف العلامة ثم ان هذا الاستئناف لم يصدر بذكر الله وحده الالفائدتين الاولى التنبيه على ان الاستهزاء بالمنافقين هو الاستهزاء الابلغ الذى لااعتداد به باستهزائهم لصدوره عمن يضمحل علمهم وقدرتهم فى جنب علمه وقدرته والثانية الدلالة على أن الله تعالى يكفى مؤنة عباده المؤمنين و ينتقم لهم ولايحوجهم الى معارضة المنافقين تعظيما لشأنهم ولايلزم الاعتراض على الكشاف لانه قال هو استئناف فى غاية الجزالة والفخامة وفيه أن الله عزوجل هو الذى يستهزى بهم الاستهزاء الابلغ ومعناه ان فى هذا الكلام المستأنف هذه الفائدة ولم يدل كلامه على أن هذه الفائدة تترتب على الاستئناف دون العطف كما دل عليه كلام المصنف والمفهوم من كلامه فى غير ذلك الموضع ان تقديم اسم الله تعالى و بناء الخبر عليه يفيد الاختصاص لان الاستئناف مفيد ذلك ولذا قال فى قوله تعالى والله يقدر الليل والنهار انه يفيد الاختصاص مع انه ليس فيه الاستئناف بل العطف وقد يقال يحتمل أن يذهب الوهم على تقدير العطف الى أن ههنامقدرا وهو المؤمنون تستهزئ بهم و يكون والله يستهزئ بهم معطوفا عليه فلايحصل الغرض المذكور وهو انه لم يخرج المؤمنين أن يعارضوهم

مستهزؤن) تأكيد لماقبله لان المستهزئ بالشئ المستخف به مصر على خلافه أو بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر أواستئناف فكأن الشياطين قالوا لهم لماقالوا انامعكم ان صح ذلك فمابالكم توافقون المؤمنين وتدعون الايمان فاجابوا بذلك والاستهزاء السخرية والاستخفاف يقال هزئت واستهزأت بمعنى كأجبت واستجبت وأصله الخفة من الهزء وهو القتل السريع يقال هزأ فلان اذا مات على مكانه وناقته تهزأبه أى تسرع وتخف (الله يستهزئ بهم) يجازيهم على استهزائهم سمى جزاء الاستهزاء باسمه كما سمى جزاء السيئة سيئة امالمقابلة اللفظ باللفظ أولكونه مماثلاله فى القدر أو يرجع وبال الاستهزاء عليهم فيكون كالمستهزئ بهم أو ينزل بهم الحقارة والهوان الذى هولازم الاستهزاء أوالغرض منه أو يعاملهم معاملة المستهزئ أمافى الدنيا فباجراء أحكام المسلمين عليهم واستدراجهم بالامهال والزيادة فى النعمة على التمادى فى الطغيان وأمافى الآخرة فبان يفتح لهم وهم فى النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه فاذاصاروا اليه سد عليهم الباب وذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون وانمااستؤنف به ولم يعطف ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم وان استهزاءهم لايؤبه به فى مقابلة مايفعل

(قوله يحدث حالا فحالا و يتجدد حينا) قال الشريف العلامة لما كان المضارع دالا على الزمان المستقبل الذى تجدد شيأ بعد شئ على الاستمرار ناسب أن يقصد به اذا وقع موقع غيره ان معنى مصدره المفارق لذلك الزمان يحدث على منواله مستمرا استمرارا تجدديا لاثبوتيا كما فى الجملة الاسمية (قوله و يدل عليه قراءة ابن كثير و يمدهم) لان الامداد اعطاء المدد ولم يجئ بمعنى المد فى العمر (قوله ومصداق ذلك الخ) هذا من تتمة كلام المعتزلة يعنى اضافة الطغيان اليهم للاشعار بان اسناد المد الى الله تعالى ليس على الحقيقة اذ لو كان المد من فعل الله تعالى كما هو مذهب أهل السنة لكان الطغيان أيضا من فعل الله تعالى فيجب أن لا يضاف اليهم بل أطلق ولهذا لما أسند المد فى الغى الى الشياطين لم يضف الغى اليهم بل أطلق وههنا كلام وهو ان اضافة الطغيان اليهم للابسة الحالية والمحلية والوصفية والموصوفية ولا يلزم من ذلك أن لا يكون فعل الله تعالى مثلا اذا قيل بياض زيد وتشكله وطوله لا يدل ذلك على انها ليست فعل الله اذ هى بارادة الله تعالى مع صحة هذه الاضافة وأجاب عنه الشريف العلامة بان المراد هنا ان فى هذه الاضافة اشارة لطيفة الى أن الطغيان والتمادى فى الضلالة من الافعال التى اكتسبوها باختيارهم استقلالا وان الله تعالى برىء منه فليس يتعلق به خلقا ولا ارادة فحقه أن يضاف اليهم للاشعار بهذا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه يفهم من تماديهم فى الطغيان فلو أضيف على ذلك القصد لعريت الاضافة عن الفائدة أقول يفهم من ظاهر كلام العلامة ان لا فائدة فى الاضافة على طريقة أهل السنة والحق أن يقال الاضافة للاشعار بانهم كاسبون له أى يحصل لهم بكسبهم وان لم يكن بخلقهم أو يقال الاضافة للمبالغة فى طغيانهم وفرط عتوهم (قوله فحذفت اللام وعدى الفعل بنفسه) رده الشريف العلامة بانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل (قوله وقيل التقدير يمدهم استصلاحا الخ) يلزم من هذا خلاف ما أراده الله تعالى وهذا يناسب مذهب المعتزلة دون أهل السنة اذ عندنا خلاف ما أراده الله تعالى محال وانما لزم ذلك لأن مؤدى هذه العبارة أن الله تعالى يمدهم للاستصلاح أى ارادة الاستصلاح لأنه مفعول له ومثل هذا السؤال يرد على قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان خلق الجن والانس للعبادة خلقهما الارادة حصولها عنهما والجواب عن السؤال على قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما خلقت بعضها وهم السعداء الا لارادة العبادة من ذلك البعض وقد قيل غير ذلك فى تفسير الآية و يمكن تطبيقه على مذهب أهل السنة و يجاب عما ورد على قول المصنف وهو قوله استصلاحا لهم ان المراد من الاستصلاح طلب صلاح الحال عنهم والطلب غير الارادة على ما ذكر فى الكلام حيث استدلوا على تغايرهما بان المطلوب قد يكون غير مراد فان الله تعالى أمر أبا لهب مثلا بالايمان والأمر هو الطلب فيكون ايمانه مطلوبا وهو غير مراد والا لوقع وشبهوه بما اذا أمر السيد عبده بشئ وأراد خلافه منه ليؤدبه و يضربه فان الشئ المأمور به مطلوب مع انه غير مراد وفيه نظر فانا لا نسلم ان الطلب النفسى حاصل فى الصورة المذكورة وانما الحاصل مجرد التلفظ بصيغة الامر وأما الامر الحقيقى وهو طلب الشئ فليس حاصلا والحق ان يقال ان المراد من الاستصلاح طلب الصلاح وليس المراد الطلب الحقيقى بل الطلب الظاهرى الذى هو أمرهم بالمأمورات الواردة فى القرآن وههنا كلام سنورده ان شاء الله تعالى

الله تعالى بهم ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم ايماء بان الاستهزاء يحدث حالا فحالا و يتجدد حينا بعد حين وهكذا كانت نكايات الله فيهم كما قال تعالى أولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين (و يمدهم فى طغيانهم يعمهون) من مد الجيش وأمده اذا زاده وقواه ومنه مددت السراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت والسماد لا من المد فى العمر فانه يعدى باللام كاملى له و يدل عليه قراءة ابن كثير و يمدهم والمعتزلة لما تعذر عليهم اجراء الكلام على ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى ألطافه التى يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم وسدهم طرق التوفيق على أنفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم رينا وظلمة تزايد قلوب المؤمنين انشراحا ونورا وأمكن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانا أسند ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب مجازا وأضاف الطغيان اليهم لئلا يتوهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة ومصداق ذلك أنه لما أسند المد الى الشياطين أطلق الغى وقال واخوانهم يمدونهم فى الغى أو أصله يمد لهم بمعنى يملى لهم و يمد فى أعمارهم كى يتنبهوا و يطيعوا فما زادوا الا طغيانا وعمها فحذفت اللام وعدى الفعل بنفسه كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه أو التقدير يمدهم استصلاحا وهم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم والطغيان بالضم والكسر كلقيان ولقيان تجاوز الحد فى العتو والغلو فى الكفر وأصله تجاوز الشئ عن مكانه قال تعالى انا لما طغى الماء حملناكم والعمه فى البصيرة كالعمى فى البصر وهو التحير فى الامر يقال رجل عامه وعمه وأرض عمهاء

(قوله اختاروها عليه الخ) استعمال الشراء فى الاستبدال مجاز مرسل فى الظاهر لان الاشتراء استبدال مخصوص واستعماله فيه
استعمال الاخص فى الاعم لكن صاحب الكشاف جعله استعارة حيث قال اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به
على سبيل الاستعارة لأن الاشتراء فيه اعطاء بدل وأخذ آخر انتهى وهذا التعليل يدل على ان الاستبدال جزء معنى الاشتراء لأن
الاستبدال اعطاء بدل وأخذ آخر واذا كان الاستبدال جزء معنى الاشتراء كان استعماله فيه مجازا مرسلا بعلاقة الكلية والجزئية
اذ الاستعارة فرع التشبيه ولا يصح التشبيه بين معنى و بين ما يتضمن ذلك المعنى و يكون الجامع ذلك المعنى نفسه بل لابد أن يكون
الجامع غير الطرفين فتأمل الا أن تكون الاستعارة بالمعنى اللغوى (قوله ولذلك عدت الكلمتان) أى البيع والشراء من الاضداد
ولا يخفى انه لم يلزم مما ذكر كونهما من الاضداد بل يلزم منه أن يكون الشراء ابدال الثمن والبيع أخذه ولا يلزم أن يكون لكل منهما
معنيان أحدهما ضد الآخر فتأمل و يمكن أن يقال مراده انه لما كان كل من العوضين مبيعا ومشترى فما كان مبيعا فهو بعينه مشترى
و بالعكس كانت الكلمتان من الاضداد أى يكون البيع تارة بمعنى الاخذ وتارة بمعنى الاعطاء وكذا الشراء وفيه ما فيه ثم لك أن تقول
ان كان الاستبدال بمعنى اعطاء شئ وأخذ آخر فلا يكون الاشتراء بمعنى الاستبدال فى الآية اذ ليس فى اشتراء الضلالة بالهدى اعطاء شئ
وأخذ آخر وان لم يكن بمعناه بل بمعنى ترك شئ وأخذ شئ آخر كان هذا مخالفا لكلام الكشاف لانه يدل على ان الاستبدال فيه اعطاء شئ
وأخذ شئ آخر اذ فهم من كلامه ان الاعطاء والأخذ معنى مشترك بين الاشتراء والاستبدال كما مر فتأمل

لامنار بها قال * أعمى الهدى بالجاهلين العمه * (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى)
اختاروها عليه واستبدلوها به وأصله بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فان كان أحد العوضين
ناضا تعين من حيث انه لا يطلب لعينه أن يكون ثمنا و بذله اشتراء والا فأى العوضين تصورته بصورة
الثمن فباذله مشتر وآخذه بائع ولذلك عدت الكلمتان من الاضداد ثم استعير للاعراض عما فى يده
محصلا به غيره سواء كان من المعانى أو الاعيان ومنه قول الشاعر

أخذت بالجمة رأسا أزعرا * و بالثنايا الواضحات الدردرا
و بالطويل العمر عمرا جيدرا * كما اشترى المسلم اذ تنصرا

ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشئ طمعا فى غيره والمعنى انهم أخلوا بالهدى الذى جعله الله لهم
بالفطرة التى فطر الناس عليها محصلين الضلالة التى ذهبوا اليها أو اختاروا الضلالة واستحبوها على
الهدى (فما ربحت تجارتهم) ترشيح للمجاز لما استعمل الاشتراء فى معاملتهم أتبعه ما يشاكله
تمثيلا لخسارتهم ونحوه

(قوله أخذت بالجمة الخ) الجمة مجتمع شعر الرأس والرأس الازعر القليل الشعر والدردر أصل الاسنان والعمر عطف بيان للطويل والجيدر بالجيم والمثناة والدال المهملة القصير وقوله كما اشترى المسلم اذ تنصرا أى اشترى المسلم بالاسلام النصرانية وهذا اشارة الى تنصر شخص بعد اسلامه وهو مشهور فى العرب (قوله ثم اتسع فيه الخ) أراد ان هذه
أعم مما قبله فان الاول هو أن يترك شيأ حصل فى يده و يحصل غيره فيكون مستلزما للتحصيل وترك الحاصل وهذا المعنى لا يدل على
ذلك اذ لا يعتبر فيه التحصيل بل مجرد الطمع (قوله ترشيح للمجاز) الترشيح ذكر شئ يلائم المستعار منه فان الربح وكذا التجارة يلائم
المستعار منه الذى هو معنى الشراء الحقيقى وأصل معنى الترشيح تربية الام ولدها بجعل اللبن فى فيه شيأ بعد شئ الى أن يقوى على المص
ولما كان فى ذكر ما يلائم المستعار منه تقوية للاستعارة وتربية لها سمى ترشيحا وانما كانت فيه التربية المذكورة لانها مبنية على
المبالغة فى التشبيه واتصال المشبه بالمشبه به فذكر ما يلائم المشبه به يؤكد هذا الاتصال كان فيه اشارة الى اتحاد المشبه والمشبه به لوجود خاصة
المشبه به فى المشبه واعلم انهم قد اختلفوا فى ان الترشيح من المجاز اللغوى فيكون مستعملا فى غير معناه الحقيقى أو يكون مستعملا فيه
وانما المجاز فى اثباته للمستعار له فالربح الذى هو حصول الزيادة بالتجارة هل هو مستعمل ههنا فى معناه الحقيقى حتى يكون التجوز فى
اسناده وتعليقه بالمستعار له أو يكون غير مستعمل فيه فيكون مجازا لغويا فذهب البعض الى انه من المجاز اللغوى وهو الظاهر من كلام
الكشاف ههنا فانه قال ذكر الربح والتجارة من الصنعة البديعة التى تبلغ بالمجاز الذروة العليا وهو ان تساق كلمة مساق المجاز ثم تقفى
باشكال لها واخوات اذا تلاحقت لم تر كلاما أحسن ديباجة منه فان اشكال المجاز اللغوى يناسب ان تكون مجازات لغوية
قال صاحب الكشاف اعلم ان التعقيب بالملائم قد يكون تبعا لاستعارة الاصل لا وجه له غيره كما فى * رأيت أسدا وافى البراثن عظيم
اللبدتين لا يقصد بذلك الا زيادة تصوير الشجاع وانه أسد كامل ولا يذهب فيه الى شئ كالبراثن وشئ كاللبدة ومنه له لبد أظفاره

لم تقل وقد يكون مستعملا مع الملاءمة كما فى قوله ولما رأيت النسر عز ابن دأية * وعشش فى وكريه جاش له صدرى فان طرفى الرأس يشبهان بالوكرين للنسر وقيل هما الرأس واللحية وكما فى الآية التى نحن فيها أقول فيه نظر فان وافى البراثن عظيم اللبدتين لابد ان تكون مستعملة فى معنى ولا يخفى ان استعمالها فى المعانى الاصلية لا وجه له فبقى ان يكون المراد غير المعنى الموضوع له وهو لو فرض انه ماذكر من تأكيد كمال الشجاعة يكون مجازا مستعملا مع الملايمة كما فى الآية التى نحن بصددها غاية الامر ان يكون مجازا مرسلا بالمناسبة كما لا يخفى ولمثل هذا قال السكاكى ان المراد بالاظفار فى قوله أنشبت المنية أظفارها شئ مخيل شبيه بالاظفار وكذا فى سائر نظائره ويمكن الجواب بان مراده ان وافى البراثن ليس مجازا مستعملا بمعنى آخر غير ما تقدم فان الأسد بمعنى الشجاع و وافى البراثن أيضا بمعناه فهو تأكيد له بخلاف الربح فانه ليس بمعنى الاستبدال الذى استعمل الاشتراء فيه ثم ان الفاضل التفتازانى قال فى شرح التلخيص ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ماذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا انه يجوز ان يكون الحبل استعارة لعهده والاعتصام للوثوق بالعهد أو هو ترشيح لاستعارة الحبل لما يناسبه وقال الشريف العلامة فى حاشية الشرح فى هذا الكلام ايماء الى رد صاحب الكشاف حيث جوز فى الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما فى قرينة الاستعارة بالكناية وله ان يؤول عبارة الكشاف بان المراد وهو ترشيح فقط فان الأول مع كونه ترشيحا فى الجملة استعارة وان كانت تابعة أيضا لاستعارة الحبل للعهد وقال فى شرح المفتاح واعلم ان ترشيح الاستعارة باق على حقيقته فلا يعتبر فيه تشبيه ولا استعارة ولذلك قال صاحب الكشاف فى قوله واعتصموا بحبل الله انه يجوز ان يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام استعارة للوثوق بالعهد أو ترشيحا لاستعارة الحبل لما يناسبه فاوقع الترشيح قسيما للاستعارة أقول لا يخفى مخالفة كلاميه فى الحاشية والشرح فان الاحتمال الذى أبداه فى الحاشية وارد على نفسه واعلم ان ماذكره المحققان المذكوران دال على ان الترشيح لابد ان يكون حقيقة ولا يكون مجازا لكن الاستدلال بعبارة الكشاف لا يساعدهم فان عبارة الكشاف

اذا أجرى على ظاهره يفهم منه ان الترشيح فى الآية المذكورة باق على حقيقته ولا يفيد ان كل ترشيح كذلك وقد يقال انه يمكن ان تؤول عبارة الكشاف بان يقال ان أو بمعنى الواو فقد أثبتها الكوفيون والاخفش والجرمى وعلى هذا فلا استدلال على ان الترشيح حقيقة لا استعارة وأولى من ذلك ان معنى كلامه ان المقصود الاصلى من الاعتصام الوثوق بالعهد نفسه من غير اعتبار كونه ترشيحا لاستعارة الحبل للعهد وان يكون المقصود الأصلى منه الترشيح ثم انه كيف يكون الاعتصام بالمعنى الحقيقى ولا يتصور معناه ههنا وكذا الربح الحقيقى والتجارة الحقيقية فى الآية المذكورة فلابد ان يكون بالمعنى المجازى وكذا فى جميع الصور وهو المفهوم من عبارة الكشاف على ما بينا (قوله ولما رأيت النسر عز ابن دأية) قال الشريف العلامة استعار لفظ النسر للشيب ولفظ ابن دأية وهو الغراب للشعر الاسود ورشح الاستعارتين بذكر التعشيش وهو أخذ العش وذكر الوكر وهو موضع الطائر الذى يأخذه للتفريخ قال العلامة واعلم ان الترشيح قد يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة لا يقصد به الا تقويتها كقولك رأيت أسدا وافى البراثن كانك لا تريد به الا زيادة تصور الشجاع وانه أسد كامل من غير ان تذهب بلفظ البراثن الى معنى آخر وقد يكون مستعارا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له كما فى البيت فانه استعير فيه لفظ الوكر من معناه للرأس أقول قد حققنا ان وافى البراثن مجاز بمعنى الشجاع وانه مراد صاحب الكشف فلا تغفل (قوله ولذلك سمى شفا) بكسر الشين وبالفاء المشددة فان الشف هو الزيادة على الشئ يقال أشف بعض ولده على بعض اذا فضله عليه (قوله واسناده الى التجارة وهو لاربابها على الاتساع الخ) المراد بالتلبس كون التجارة فعلا للتاجر وأثر اله وتحقيق هذا الاسناد على ماذكره صاحب الفوائد الغياثية أن لكل مركب هيئة موضوعة فان قام زيد مثلا له هيئة تركيبية موضوعة لمعنى هو نسبة مصدر الفعل الى ما هو فاعل له فاذا أريد بها نسبة ذلك المصدر الى ما يتلبس بذلك الفاعل كان مجازا فمعنى قولنا ربح التاجر ان التاجر فاعل الربح ومعنى قولنا ربحت التجارة ان التجارة سبب الربح والاول حقيقة والثانى مجاز وقد صرح بان هذا المجاز مجاز لغة وقد قيل انه مجاز عقلى اذ أثبت المتكلم حكما غير ما عنده ليفهم ما عنده ويتميز عن الكذب بالقرينة أقول هو ضعيف اذ الهيئة التركيبية ليست لفظا حتى يكون استعمالها فى غير ما وضعت له مجاز لغة وانما المسموع هو

ولما رأيت النسر عز ابن دأية * وعشش فى وكريه جاش له صدرى

والتجارة طلب الربح بالبيع والشراء والربح الفضل على رأس المال ولذلك سمى شفا واسناده الى التجارة وهو لاربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل أو لمشابهتها اياه من حيث انها سبب الربح والخسران (وما كانوا مهتدين) لطرق التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد أضاعوا

الطلبتين

الألفاظ المفردة وأما الهيئة التركيبية فامر معقول الآن يتوسع فيقال المجاز اللغوى أعم مما هو واقع فى اللفظ المسموع بالذات أو فى شئ قائم باللفظ يجعله فى حكم المسموع ثم انه لاوجه لاثبات المتكلم حكما غير ماعنده اذ لايقدر المتكلم على الحكم على خلاف ماعنده الا ان يقال المراد الاثبات بحسب الظاهر (قوله الطلبتين) بكسر اللام والطلبة بمعنى المطلوب (قوله بطل استعدادهم) فان قلت الاستعداد الاصلى باق لايزول بالضلالات والاعتقادات الباطلة غاية الامر ان هذه الأمور مانعة للوصول الى المطلوب قلت مراده من الاستعداد الاستعداد القريب ولايخفى انه غير باق لان الضلالة بعد ماتثبت فى النفس احتاج ازالتها لو أمكنت الى مزيد كلفة ومشقة وبعد ازالتها لاتبقى النفس على حالتها الاصلية فى اذعان الحق غالبا (قوله ولايضرب الا مافيه غرابة ولذلك حوفظ عليه من التغيير) كذا فى الكشاف ويشعر بان عدم التغيير لاجل الغرابة ولايخفى ان كل تغيير لاينافى الغرابة فان من الامثال السائرة الصيف ضيعت اللبن بكسر تاء الخطاب ولو بدل الكسر بالفتح لم تزل الغرابة والاوجه ماقاله العلامة التفتازانى ان عدم التغيير لاجل ان المثل استعارة والاستعارة لفظ المشبه به المستعمل فى المشبه فيجب حفظ اللفظ الواقع فى المورد والا لم يكن اللفظ لفظ المشبه به فلم يكن استعارة (قوله والذى بمعنى الذين الخ) قيل عليه انه يجب جمع ضمير استوقد كما فى قوله كالذى خاضوا وأجيب بان توحيده نظرا الى ظاهر اللفظ وأورد على هذا الجواب انه يوجب جواز مررت بالرجال القائم بتوحيد الضمير نظرا الى صورة اللام المفردة وأجيب بان هذا هو القياس لكن لما كان اللام فى صورة لام التعريف حتى ذهب المازنى الى انه لام التعريف لم يعتبر صورته وجعل صلته تابعة للموصوف به فى الجمع هذا هو المفهوم من كلام

العلامة التفتازانى أقول يمكن الفرق بانه لم يذكر فى مثل الذى استوقد نارا موصوف مجموع لفظا ومعنى فجاز اعتبار حكم لذى الذى هو المفرد ورجع الضمير المفرد اليه واما فى نحو مررت بالرجال القائم فلم يجز ذلك لوجود الموصوف المجموع لفظا ومعنى فغلب حكم الموصوف لانه المقصود وجعل الموصول صلة الى وصفه بالمشتق كما صرح به المصنف وغيره واعلم ان عبارة الكشاف ههنا هكذا فان قلت كيف مثلت الجماعة بالواحد قلت وضع الذى موضع الذين كقوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا والذى سوغ وضع الذى موضع الذين ولم يجوز وضع القائم موضع القائمين أمران أحدهما ان الذى لكونه وصلة الى وصف كل معرفة بجملة وتكاثر وقوعه فى الكلام ولكونه مستطالا بصلته حقيق بالتخفيف ولذلك نهكوه فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا على اللام وحده فى أسماء الفاعلين والمفعولين والثانى ان جمعه ليس بمنزلة من جمع بالواو والنون انما ذلك علامة لزيادة الدلالة أقول ليس فى كلامه تصريح بان أصل الذى الذين بحذف نونه وقوله لكونه مستطالا بصلته حقيق بالتخفيف يمكن ان يكون معناه ان الذى لكونه مستطالا استحق التخفيف ولذا بولغ فى الحذف فيه فعلم ان المطلوب فى الموصول التخفيف فلذا جعل الذى مقام الذين لان فى هذا الجعل تخفيفا لكن العلامة التفتازانى حمل عبارة الكشاف على ان الذى بمعنى الذين بطريق الحذف والتخفيف ثم قال صاحب الكشاف أوقصد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذى استوقد نارا واعترض العلامة التفتازانى عليه بانه اذا كان الموصوف مثل الجمع والفوج فجعل الذى تخفيف لذين مما لايقول به عاقل لما فيه أولا من تكلف فى جمع الذين وآخر فى افراد الضمير من غير حاجة أصلا أقول لايفهم من عبارة الكشاف ان التكلف المذكور لازم مع تقدير الجمع أو الفوج بل محصل كلامه الجواب عن السؤال بوجوه ثلاثة الاول جعل الذى بمعنى الذين الثانى قصد جنس المستوقدين الثالث تقدير الجمع والفوج ولايخفى انه لايلزم منه تكلف جعل الذى بمعنى الذين على تقدير الجمع والفوج اذ على كل تقدير يندفع السؤال المذكور وهو تمثيل الجماعة بالواحد فليتأمل نعم لو قال ان أصل الذى الذين فيلزم ماذكر من الاعتراض لكن لم يقل صاحب الكشاف ذلك بل غاية الامر ان أحد الاجوبة

الطلبتين لان رأس مالهم كان الفطرة السليمة والعقل الصرف فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم واختل عقلهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به الى درك الحق ونيل الكمال فبقوا خاسرين آيسين من الربح فاقدين للاصل (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا) لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة فى التوضيح والتقرير فانه أوقع فى القلب وأقمع للخصم الألد لانه يريك المتخيل محققا والمعقول محسوسا ولامر ما أكثر الله فى كتبه الامثال وفشت فى كلام الانبياء والحكماء والمثل فى الاصل بمعنى النظير يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده ولايضرب الامافيه غرابة ولذلك حوفظ عليه من التغيير ثم استعير لكل حال أوقصة أوصفة لها شأن وفيها غرابة مثل قوله تعالى مثل الجنة التى وعد المتقون وقوله تعالى ولله المثل الاعلى والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد نارا والذى بمعنى الذين كما فى قوله تعالى وخضتم

عن السؤال الذى ذكره ان الذى فى هذا التركيب بمعنى الذين ولعل غرضه انه كذلك على تقدير عدم اعتبار الفوج أو الجمع لأن الذى مطلقا كذلك (قوله وهو وصلة الى وصف المعرفة الخ) قال الشريف العلامة المتبادر من قول صاحب الكشاف ان الذى لكونه وصلة الخ أنه بكماله اسم موضوع يتوصل به الى وصف المعارف بالجمل كما ذهب اليه كثير من المحققين وظاهر ما ذكره فى المفصل بل صريحه يدل على ان اللام فى الذى حرف التعريف وان هذه اللام هى بعينها التى تعد فى الموصولات الا انها حينئذ اسم لا حرف لكونها بمنزلة الذى لكونها تخفيفا له وجمهور النحاة على ان اللام التى تعد من الموصولات ليس منقوصة من الذى بل هى اسم برأسها الا انها لما أشبهت حرف التعريف فى الصورة لزم ان يكون مدخولها اسما مسبوكا من الجملة الفعلية وهى اسم فى صورة الحرف وصلتها فعل فى صورة الاسم فلذلك كان اعرابها ظاهرا فى صلتها لا مقدرا فى محلها واعترض صاحب الحواشى على ما نقل عن المفصل بان المعنى الذى وضع له ذلك اللام فى حال الاسمية والحرفية ان كان واحدا كان مستقلا بالمفهومية وغير مستقل بها هذا خلف وان كان متعددا كانت اللام المذكورة مشتركة وحينئذ لا يستقيم قوله هذه اللام بعينها اللام التى تعد فى الموصولات كما لا يستقيم ان يقال مثلا ان من الابتدائية هى بعينها من البيانية وأجاب عنه بانه يمكن التفصى عنه بان اللام الداخل على الذى لام التعريف وله معنى حرفى غير مستقل بالمفهومية واذا حذف الذى واكتفى عنه باللام ضمنت اللام معناه فقد انضم الى اللام معنى الذى وصار المجموع معنى مستقلا بالمفهومية أقول هذا مستكره بعيد جدا اذ يلزم منه ان يكون ما كان حرفا فى

كالذى خاضوا ان جعل مرجع الضمير فى بنورهم وانما جاز ذلك ولم يجز وضع القائم موضع القائمين لانه غير مقصود بالوصف بل الجملة التى هى صلته وهو وصلة الى وصف المعرفة بها ولانه ليس باسم تام بل هو كالجزء منه فحقه أن لا يجمع كما لا تجمع أخواتها ويستوى فيه الواحد والجمع وليس الذين جمعه المصحح بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى ولذلك جاء بالياء أبدا على اللغة الفصيحة التى عليها التنزيل ولكونه مستطالا بصلته استحق التخفيف ولذلك بولغ فيه فحذف ياؤه ثم كسرته ثم اقتصر على اللام فى أسماء الفاعلين والمفعولين أو قصد به جنس المستوقدين أو الفوج الذى استوقد والاستيقاد طلب الوقود والسعى فى تحصيله وهو سطوع النار وارتفاع لهبها واشتقاق النار من نار ينور نورا اذا نفر لأن فيها حركة واضطرابا (فلما أضاءت ما حوله) أى النار ما حول المستوقد ان جعلتها متعدية والا أمكن أن تكون مسندة الى ما والتأنيث لان ما حوله أشياء وأماكن أو الى ضمير النار وما موصولة فى معنى الامكنة نصب على الظرف أو مزيدة وحوله ظرف وتأليف الحول للدوران وقيل للعام حول لانه يدور (ذهب الله بنورهم) جواب لما والضمير للذى وجمعه للحمل على المعنى وعلى هذا

الاصل صار بحذف اسم متصل به اسما وصار مشتملا على معنى الاسم مستقلا بالمفهومية وليس له نظير فى كلامهم فالنقض عما اعترض به صاحب الحواشى ان يقال ان معنى قول العلامة الا انها حينئذ اسم لا حرف لكونها بمنزلة الذى الخ انه حرف فى حكم الاسم لكونها قائمة مقام الذى لكونها تخفيفا له واعلم ان الكلام فى جعل الذى بمعنى الذين انما وتطويل الكلام فيه زائد على ما هو المقصود بالذات فان الغرض الاصلى من الآية تشبيه قصة المنافقين بقصة المستوقد لا تشبيه المنافقين بالمستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد نص عليه فى الكشاف فعبارته كالصريح فى انه لا يحتاج الى ان يجعل الذى بمعنى الذين بمعنى الجمع اذ التشبيه بين القصتين لا بين الجماعة والواحد ولا ان يحمل بمعنى الجنس ولا يحتاج أيضا الى تقدير الجمع والفوج لانه قال بعد تجويز الوجوه المذكورة على ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم تشبيه الجمع بالواحد وانما شبهت قصتهم بقصة المستوقد ونحوه مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا وقوله تعالى ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت والمصنف ترك هذا التنبيه وتكلم بما يفيد بحسب الظاهر وجوب اعتبار أحد الأمور الثلاثة المذكورة فيحتاج فى اصلاح كلامه الى تكلف (قوله وهو سطوع النار وارتفاع لهبها) يرد عليه انه اذا كان هذا معنى الوقود كان معنى مجرد لفظ استوقد طلب سطوع النار وارتفاع لهبها فلا حاجة الى ذكر لفظ النار بعده وهذا لا يرد على عبارة الكشاف فانه قال وقود النار سطوعها وارتفاع لهبها ويفهم منه ان معنى الوقود ليس اشتعال النار بل مجرد الاشتعال فلا يلزم التكرار فتأمل (قوله أو الى ضمير النار وما موصولة فى معنى الامكنة الخ) فان قلت ما الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول فان الفعل على الوجه الاول مسند الى ضمير النار وما حوله عبارة عن الاماكن أيضا قلت الفرق بان ما حوله على الاول مفعول به وفى هذا الوجه مفعول فيه وتوضيح المعنى على الاول فلما أضاءت النار الاماكن أو الاشياء التى حول المستوقد

أي جعلتها مضيئة وعلى هذا الوجه الآخر معناه فلما أضاءت النار في أمكنة حول المستوقد صارت مضيئة هذا اذا كان الفعل لازما وان كان متعديا كان مفعوله محذوفا ويكون المعنى فلما أضاءت النار أشياء فيما حول المستوقد ويرد على الاول من هذين الوجهين ان النار لا توجد فيما حول المستوقد فليس تشرق فيه وأجاب عنه صاحب الكشاف بانه جعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها اسناد للفعل الى السبب وفيه انه لا حاجة الى هذا التكلف لان النار موجودة فيما حوله لان ما حوله ما هو محيط به والنار توجد فيه لان وجود شيء في آخر لا يلزم ان يكون في جميع أجزائه كما ان كون الماء في الكوز لا يستلزم ان يكون في جميع أجزائه بل في بعضه ويرد على الظرفية انه لابد من اظهار في لانهم انما جوزوا حذفها من لفظ مكان حملا له على الظروف المكانية المبهمة لكثرة استعماله ولا كثرة في الموصول المعبر به عن المكان بل هو قليل جدا هكذا قاله العلامة التفتازاني أقول في قلة ما حول بمعنى المكان خفاء تأمل (قوله لانه المراد من ايقادها) فان قلت قد يكون المراد من ايقاد النار أمرا آخر غير النور قلت المقصود بحسب الغالب أو المقصود الأعظم من ايقاد النار في الظلمة النور وهذا هو المراد ههنا بقرينة قوله وتركهم في ظلمات لا يبصرون ويحتمل ان يكون ذكر ذهاب النور ليستدل منه على ذهاب النار أو لانه أنسب بقوله تعالى وتركهم في ظلمات ويحتمل أيضا ان يراد بالنور النار مجازا لكن الوجه الاول هو ماذكر في الكتاب (قوله أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان) التمثيل قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فان القصد من التمثيل وهو حال المنافقين مذكور في البدل اذ المقصود ذهاب نورهم ووقوعهم في الظلمات وانما قال على سبيل البيان اشارة الى ان المبدل منه ليس في حكم المطروح بل هو معتبر أيضا فان ما صرح به في التمثيل بيان حال المشبه به وهذا بيان حال المشبه (قوله والجواب محذوف) وهو قوله انطفأت ناره يدل عليه قوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات وأشار المصنف الى تقدير ماذكر بقوله ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره واختلفوا في ان جعلها جوابا أولى أو جعلها استئنافا فبعضهم رجح الاول لعدم التقدير الذي هو خلاف الاصل ولان جعله تتمة الاول يوجب مطابقته للتمثيل الثاني وللاشتمال على المبالغة ولان الحمل على الاستئناف ضعيف لان السبب في

انما قال بنورهم ولم يقل بنارهم لانه المراد من ايقادها أو استئناف أجيب به اعتراض سائل يقول ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفأت ناره أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان والضمير على الوجهين للمنافقين والجواب محذوف كما في قوله تعالى فلما ذهبوا به للايجاز وأمن الالتباس واسناد الذهاب الى الله تعالى اما لان الكل بفعله أو لان الاطفاء حصل بسبب خفي أو أمر سماوي كريح أو مطر أو للمبالغة

تشبيه حالهم قد علم فيما سبق فلا معنى للسؤال عن وجه التشبيه ورجح بعضهم الاستئناف لما في جعله جوابا من عدم تطابق الضميرين لكونه مفردا في الاول وجمعا في الثاني وفيه مانع معنوي أيضا وهو انه لم يفعل ما يستحق اذهاب نوره بخلاف المنافق فجعله جوابا يحتاج الى تأويل بل أقول الظاهر من سوق العبارة جعله جوابا وجعله استئنافا لا يخلو من نوع خفاء ولذا قدم صاحب الكشاف جعله جوابا على جعله استئنافا وتابعه المصنف فان قلت فما معنى قول صاحب الكشاف ان الحذف أولى من الاثبات لما فيه من الوجازة مع الاعراب عن الصفة التي حصل عليها المستوقد بما هو أبلغ من اللفظ في اداء المعنى قلت معناه انه اذا لم يجعل ذهب الله جوابا بل يعتبر جواب آخر فالاولى حذفه للايجاز والاشارة الى أن الجواب مما لا يحيط به الوصف وليس مراده أن جعله استئنافا أولى من جعله جوابا فان قلت اذا قدر الجواب وهو انطفأت نارهم علم منه ذهاب النور فما وجه السؤال المقدر والجواب عنه بقوله ذهب الله بنورهم قلت لا يلزم من مجرد انطفاء النار ذهاب الله بنورهم وانما يعلم ذهاب نور النار ولا يعلم ذهاب الله بنورهم مطلقا والوجه ان يقال الجواب المقدر بيان حال المستوقد وقوله تعالى ذهب الله بنورهم حال المنافقين (قوله أو بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان) فان ما قصد من التمثيل وهو حال المنافقين مذكور في البدل اذ المقصود ذهاب نورهم ووقوعهم في الظلمات وانما قال على سبيل البيان اشارة الى أنه ليس التمثيل في حكم المطروح بل هو معتبر أيضا فان ما صرح به في التمثيل بيان حال المشبه به وهذا بيان حال المشبه وقوله أو لان الاطفاء حصل بسبب خفي فيه ان الله تعالى لا يخفى عليه شيء وان خفي على غيره فالمناسب ان يسند الفعل الى سببه الحقيقي الخفي حتى يعلم ثم ان مجرد كون السبب خفيا لا يصحح نسبة الفعل الى الله تعالى فان قيل نسب اليه باعتبار ان الكل منه تعالى فهو يرجع الى الوجه السابق ولعله لم يذكر صاحب الكشاف هذا الوجه لذلك ويمكن ان يقال ان مراده ان هذا التركيب وقع على عادة البلغاء من اسناد فعل يخفى فاعله الى الله تعالى (قوله أو للمبالغة) لان الاسناد الى الفاعل القوي مشعر بقوة الفعل الصادر فكيف اذا أسند الى الفاعل الذي هو أقوى من كل شيء بل لا قوة الا بالله العلي العظيم

(قوله ولذلك) أى ولاجل حصول المبالغة عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب ولذا قيل ذهبت بزيد
معناه انى أذهبت زيدا وكنت معه فى الذهاب (قوله احتمل ذهابه بما فى الضوء من الزيادة) فان الضوء يستعمل لما يحصل
من ذات الشئ كما للشمس ويخص النور بما يكون من غيره كالقمر فان نوره مكتسب من الشمس ولا يخفى ان ما حصل لذات
الشئ أقوى مما حصل فى الغير بسببه كما فى المثال المذكور (قوله الظلمة التى هى عدم النور) التصريح بان الظلمة أمر عدمى ليس
بوجودى ردا لبعض المتكلمين الذى ذهب الى انها كيفية وجودية مانعة من الابصار (قوله وجمعها ونكرها) اما الجمع
فهو للاشارة الى كثرة الظلمة حقيقة أو توسعا بالاشعار الى ان الظلمة التى هم فيها ظلمة قوية كانها جمع من الظلمة كما ذكره
المصنف واما التنكير فانه يفيد التعظيم (قوله فضمن معنى صير) فمعنى الكلام تركهم مصيرا اياهم فى ظلمات وانما لم يجعل مجازا بمعنى
صير لبعد المناسبة بينهما أولان الاضمار خير من المجاز (قوله فتركته جزر السباع ينشنه) الجزر جمع الجزيرة وهى
الشياه التى أعدت للذبح والنوش التناول (قوله لانها تسد البصر وتمنع الرؤية) فان قلت اذا كان الظلمة أمرا عدميا كيف يسد الابصار ويمنع الرؤية قلت هذا على طريقة أهل العرف واللغة فانهم يجعلون عدم الشرط مانعا من وجود المشروط واما أرباب العلوم العقلية فلم يجعلوه مانعا حقيقيا بناء على ما ذكرنا غاية الأمر انهم يقولون عند عدم الضوء لا تتحقق الرؤية فيمكن اطلاق المانع عليها مجازا (قوله ظلمة الكفر وظلمة النفاق) الظلمة لما كانت مانعة من الابصار والوصول الى المقصود وتحصيل الغرض
وهما مانعان من الوصول الى المقصد الأصلى شبها بها واستعير اسمها لهما (قوله يوم ترى المؤمنين والمؤمنات
يسعى نورهم الخ) أراد ان تخصيص المؤمنين بان نورهم يسعى بين أيديهم وبايمانهم مشعر بان الكافرين فى الظلمة ولا يخفى
ان ثبوت الظلمات لازم اذا كان الضمير للمنافقين واما اذا كان الضمير للمستوقد فلا حاجة الى اعتبار كثرة الظلمة لكن
اعتبارها يوجب قوة التشبيه (قوله ومفعوله من قبيل المطروح المتروك) لك ان تقول لم لا يجوز ان يكون مفعوله أمرا عاما
مقدرا فمعناه لا يبصرون شيأ والجواب ان المبالغة فى هذا أقوى فكان فيه اشعار بأن ليس لهم الابصار وحاسة البصر وهذا
يستلزم ان لا يبصروا شيأ بخلاف العكس اذ عدم ابصار الشئ لا يستلزم نفى حس البصر (قوله مثل ضرب به الله) أى حال ذكره
الله الخ (قوله ومن صح له احوال الارادة فادعى أحوال المحبة) الارادة الاقبال بالكلية على الحق والاعراض عن الخلق وهى
ابتداء المحبة ولذا قال صاحب المصطلحات الارادة جمرة من نار المحبة فى القلب مقتضية لاجابة دواعى الحقيقة وقال صاحب

ولذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك يقال ذهب السلطان بماله اذا أخذه وما أخذه الله وأمسكه فلا مرسل له ولذلك عدل عن الضوء الذى هو مقتضى اللفظ الى النور فانه لو قيل ذهب الله بضوئهم احتمل ذهابه بما فى الضوء من الزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم رأسا ألا ترى كيف قرر ذلك وأكده بقوله (وتركهم فى ظلمات لا يبصرون) فذكر الظلمة التى هى عدم النور وانطماسه بالكلية وجمعها ونكرها ووصفها بانها ظلمة خالصة لا يتراءى فيها شبحان وترك فى الاصل بمعنى طرح وخلى وله مفعول واحد فضمن معنى صير فجرى مجرى أفعال القلوب كقوله تعالى وتركهم فى ظلمات وقول الشاعر

فتركته جزر السباع ينشنه * يقضمن حسن بنانه والمعصم

والظلمة مأخوذة من قولهم ما ظلمك ان تفعل كذا أى ما منعك لانها تسد البصر وتمنع الرؤية وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبايمانهم أو ظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمدى أو ظلمة شديدة كانها ظلمة متراكمة ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح المتروك فكان الفعل غير متعد والآية مثل ضربه الله لمن آتاه ضربا من الهدى فاضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد فبقى متحيرا متحسرا تقريرا وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون فانهم أضاعوا ما نطقت به ألسنتهم من الحق باستبطان الكفر واظهاره حين خلوا الى شياطينهم ومن آثر الضلالة على الهدى المجعول له بالفطرة أو ارتد عن دينه بعدما آمن ومن صح له أحوال الارادة فادعى أحوال المحبة فاذهب الله عنه ما أشرق عليه من أنوار الارادة أو مثل لايمانهم من حيث انه يعود عليهم بحقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد ومشاركة المسلمين فى المغانم والاحكام بالنار الموقدة للاستضاءة ولذهاب أثره وانطماس نوره باهلاكهم وافشاء حالهم باطفاء الله تعالى اياها واذهاب نورها (صم بكم عمى) لما سدوا مسامعهم عن الاصاخة الى الحق وأبوا ان ينطقوا به السنتهم

الفتوحات هى مقام لا يبقى لصاحبه ارادة مع محبوبه ولاغرض ثم قال واختلف الناس فى حد الحب فما رأيت أحدا حده بالحد الحقيقى بل لا يتصور ذلك فما حده من حده الا بنتائجه وآثاره ولوازمه وقد سئل بعض المحبين عن المحبة فقال الغيرة من صفات المحبة والغيرة تأبى الا الستر فلا يحد (قوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير الخ) فانه لولا ذكر السلاح والمقذف لا مكن حمل الاسد على معناه الاصلى لكن الآية لم يطو فيها ذكر المستعار له أى المشبه فان التقدير هم صم أى هم كصم فيكون تشبيها بليغا بحذف المشبه واداة التشبيه قال الشريف العلامة اعترض بانه اذا حذفت القرينة لم يصلح اللفظ للمعنى المجازى وأجيب بانه صالح له فى نفسه مع قطع النظر عن عدمها ورد بان صلاحية المعنيين ثابتة له فى نفسه أيضا مع وجودها اذا قطع النظر عنه فلا معنى لاشتراط عدمها فى هذه الصلاحية ثم الظاهر ان خلو الكلام المشتمل على ذكر اللفظ المستعار له عن ذكر المستعار مصحح لصلوح المستعار ان يراد منه المعنى المجازى اذ لو اشتمل على ذكره أيضا لتعين المعنى الحقيقى فلا يكون صالحا للمعنى المجازى وان عدم قرينة المجاز مصحح لان يراد به معناه الاصلى اذ مع وجودها يتعين المعنى المجازى فلا يكون صالحا للمعنى الحقيقى فالخلو المذكور شرط لصلوح ارادة المعنى المنقول اليه وعدم القرينة شرط لصلوح ارادة المعنى المنقول عنه فيكون المجموع متعلقا بصلاحية المعنيين على التوزيع قال صاحب الحواشى فيه بحث اذ عدم قرينة المجاز موجب لارادة معناه الاصلى لا مصحح لارادتها أقول قوله عدم قرينة المجاز موجب لارادة معناه الاصلى ممنوع لم لا يجوز ان يقول القائل رأيت أسدا ويراد به الرجل الشجاع غاية الامر ان لا يكون هناك قرينة دالة على المعنى المجازى فان قلت المجاز لابد فيه من القرينة الصارفة فكيف يراد المعنى المجازى من غير قرينة قلت وجود القرينة الدالة لابد منه فى كون اللفظ مجازا الا فى ارادة المعنى المجازى فان قلت المراد من وجوب ارادة المعنى الاصلى عند عدم القرينة انه يجب على السامع حمل اللفظ

ألسنتهم ويتبصروا الآيات بابصارهم جعلوا كانما ايفت مشاعرهم وانتفت قواهم كقوله

صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به * وان ذكرت بسوء عندهم أذنوا

وكقوله أصم عن الشئ الذى لا أريده * وأسمع خلق الله حين أريد

واطلاقها عليهم على طريقة التمثيل لا الاستعارة اذ من شرطها أن يطوى ذكر المستعار له بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه لولا القرينة كقول زهير

لدى أسد شاكى السلاح مقذف * له لبد أظفاره لم تقلم

ومن ثم ترى المفلقين السحرة يضربون عن توهم التشبيه صفحا كما قال أبو تمام الطائى

ويصعد حتى يظن الجهول * بان له حاجة فى السماء

وههنا وان طوى ذكره بحذف المبتدأ لكنه فى حكم المنطوق به ونظيره

المسموع على المعنى الاصلى حينئذ قلت هذا أيضا ممنوع غاية الامر أن الظاهر عند عدم القرينة حمله على المعنى الاصلى وأما وجوبه فغير مسلم ثم انه أورد عليه أنه لا يجرى فى الاستعارة المكنية اذ المذكور فيها المستعار له وأجيب بان المستعار فى قوله أنشبت المنية أظفارها هو السبع المذكور بطريق الكناية لان المعتبر فى الاستعارة بالكناية هو المكنى عنه لا المكنى به والمستعار له وهو الموت مطوى وحاصل هذا الكلام أنه يجب فى الاستعارة أن يكون المستعار له مطويا تحقيقا كما فى الاستعارة التصريحية أو فى حكم المطوى كما فى الاستعارة بالكناية لان قوله أنشبت المنية فى حكم قوله أنشبت السبع قال صاحب الكشاف فى هذا المقام ان الاستعارة جاءت فى الاسماء والصفات والأفعال تقول رأيت ليوثا ولقيت صماعن الخير ودجا الاسلام وأضاء الحق وأورد العلامة التفتازانى عليه سؤالا وأجاب عنه فقال فان قيل الاستعارة فى الصفات والافعال تبعية وهى كما تجرى فيهما تجرى فى الحروف فلم اقتصر عليها دونها قلت لانها لا تجرى فيها على هذه الطريقة أعنى التصريح بالمشبه به مذكورا بلفظ الحرف أقول لا يخفى أن المشبه به فى الافعال والصفات هو المصدر وهو غير مذكور عند ذكرهما بل المذكور ما يشتق منه الا أن يقال هو مذكور بمادته وجوهره وان لم يذكر بصورته (قوله ومن ثمة ترى المفلقين السحرة) المفلق هو الآتى بالعجائب (قوله يضربون بمعنى يعرضون) والصفح الاعراض والتنكير للدلالة على القوة (قوله يصعد حتى يظن الجهول بأن له حاجة فى السماء) الحاجة الى السماء مناسب للعلو المكانى لكن الصعود ههنا مستعمل للعلو الرتبى فترتيب الحاجة الى السماء عليه مبنى على تناسى التشبيه وجعل الصعود ههنا صعودا مكانيا ونسبة الظن الى الجهول اما لان العارف يعلم أن لا حاجة للانسان الى السماء واما لانه يعلم أنه لا حاجة لخصوص ذلك الصاعد الى السماء واما لان الجهول يشتبه عليه الصعود الرتبى بالصعود المكانى

(قوله أسد علىّ وفى الحروب نعامة) قال العلامة التفتازانى النزاع فى هذا المقام أعنى فى كون مثل ماذكر تشبيها أو استعارة ليس لفظيا محضا بل مبنيا على ان اسم المشبه به ههنا مستعمل فى معناه الحقيقى حتى لا يستقيم الكلام الا بتقدير الكاف ويكون تشبيها أو فى معنى المشبه كالرجل الشجاع مثلا ليكون استعارة بمعنى اللفظ المستعمل فيما يشبه بمعناه الاصلى ويصح الحمل من غير تقدير الكاف وهذا هو المختار عندى قال ابن مالك اذا قلت هذا أسد مشيرا الى السبع فلا ضمير فى الخبر واذا قلته مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع به لانه مؤول بما فيه معنى الفعل وغرضه انه بمعنى الشجاع وقال فى شرح التلخيص انا لا نسلم ان أسد فى زيد أسد مستعمل فيما وضع له بل مستعمل فى معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كما فى رأيت أسدا يرمى بقرينة حمله على زيد ولا دليل لهم على ان أداة التشبيه ههنا محذوف وان التقدير زيد كالاسد فقولنا زيد أسد أصله زيد رجل شجاع كالاسد فحذف المشبه واستعمل المشبه به فى معناه فيكون استعارة ويدل على ما ذكرنا ان المشبه به فى هذا المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله أسد علىّ وفى الحروب نعامة انتهى كلامه ولا يخفى ان ما قاله جار فى الآية الكريمة فتكون الالفاظ الثلاثة استعارات فيكون الاصل هم أشخاص لا ينتفعون باسماعهم كالرجال الصم فحذف المشبه به وهو الاشخاص مع صفتها واستعمل الصم بمعناها ويرد عليه أى العلامة التفتازانى الاعتراض بأن صاحب الكشاف استدل على كونه تشبيها بأن شرط الاستعارة طى ذكر المستعار له لفظا وتقديرا لكن المشبه مقدر ههنا فلا يصح حمل الالفاظ على الاستعارة والعلامة التفتازانى لم يتعرض لهذا الدليل فان قيل لا يجب طى المشبه مطلقا بل يجب أن لا يذكر على وجه ينبئ على التشبيه كما حقق فى موضعه قلنا قد صرح الشريف العلامة بأن المراد من طى المشبه على الوجه المذكور أن لا يذكر على وجه يكون بين طرفيه حمل أو ما هو فى معناه ولا يخفى وجود الحمل ههنا فلا تصح الاستعارة واعترض عليه الشريف العلامة بكلام طويل حاصله ان زيد أسد مسوق لبيان تشبيه زيد بالاسد فيكون الاسد مستعملا فى معناه الحقيقى كما ذكره القوم وليس هذا المعنى المجموع وهو الرجل

أسد علىّ وفى الحروب نعامة * فتخاء تنفر من صفير الصافر

هذا اذا جعلت الضمير للمنافقين على ان الآية فذلكة التمثيل ونتيجته وان جعلته للمستوقدين

فهى

الشجاع مشبه بالاسد فان الشجاعة خارجة عن الطرفين اتفاقا وما استدل به من تعلق الجار والمجرور به يشعر بأن أسد فى أسد علىّ مستعمل فى مفهوم مجترئ فلا يتصور حينئذ تشبيه فضلا عن الاستعارة بل يكون من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم كما مر ثم ان استعمال الاسد فى معناه الحقيقى لا ينافى تعلق الجار به اذا لوحظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه فى الجملة من الجرأة والصول انتهى كلامه أقول الحق ههنا ايراد تفصيل وهو أن يقال ان كان المراد من قولنا زيد أسد تشبيه زيد بالاسد كان الاسد مستعملا فى معناه الحقيقى فيكون الامر كما قاله الشريف العلامة وان كان المراد حمل معنى الاسد عليه كان الاسد مستعملا فى معناه المجازى فان صح انه أريد به الرجل الشجاع كان استعارة فتأمل وأما اذا أريد المجترئ كان مجازا مرسلا والقرينة على ارادة أحد هذين المعنيين الحمل كما قاله العلامة التفتازانى فان قلت اذا أريد به الرجل الشجاع كما ذكر فاما ان يراد مفهومه أو فرده لا وجه للاول فى نحو قولك زيد أسد وزيد ليس مفهوم الرجل الشجاع ولا للثانى لان الفرد غير مفهوم اللفظ لان اسم الجنس موضوع للحقيقة الكلية فالرجل الشجاع موضوع للحقيقة الكلية فاذا استعمل الاسد فيه كان معناه ذلك نقول أولا المراد الاول وليس المراد من حمل المفهوم المذكور على زيد انه غير ذلك المفهوم بل ان بينهما اتحادا فى الوجود كما فى حمل سائر المفهومات على الافراد ونقول ثانيا المراد الثانى وهو معلوم اجمالا بالقرينة من غير تعيين ويمكن أيضا دفعه بأن يقال اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر كما هو مذهب البعض فرجل شجاع معناه الفرد المنتشر فاذا استعمل الاسد بمعناه كان أيضا كذلك (قوله على ان الآية فذلكة التمثيل ونتيجته) يرد عليه شيآن أحدهما ان نتيجة التمثيل كونهم عميا ولا يعلم منه كونهم صما بكما والثانى انه على تقدير لزومهما أيضا فالاحسن تقديم العمى لكونه ظاهر اللزوم أقول الجواب عن الاول يعلم ضمنا من كلامه فان المستوقدين المذكورين لما تحيروا واختلت قواهم وتعطلت والحال انه شبه حال المنافقين بحالهم حصل فى العقل ان حال المنافقين كحال المستوقدين فى كونهم صما بكما عميا وعن الثانى انه يمكن أن يقال ان أول ما يظهر من أمر النبوة هو ما يتعلق بالسماع وهو دعوى النبىّ ونزول القرآن ولما لم ينتفعوا به نفى عنهم السماع أولا ولما ذكر ما يتعلق بالسماع ناسب أن يذكر ما يتعلق بحواسهم ولما لم ينتفعوا بالنطق بان نطقوا بالحق فى جواب النبى عليه الصلاة والسلام نفى عنهم النطق ثم ان بعد الدعوى وانكارهم أظهر المعجزة التى تتعلق بالابصار ولما لم ينتفعوا منه نفى عنهم الابصار

(قوله فهي على حقيقتها) أي ليست مبنية على التشبيه قال صاحب الحواشي هذا غير مسلم اذ من المعلوم أن انطفاء النار لايحصل الصمم والبكم والعمى لمستوقدها وأن التعبير عن اختلال الحواس وانتقاص القوى بهذه مجازات لاحقائق أقول الظاهر أن مراد المصنف ليس انطفاء النار مستلزما لما ذكر على كل حال حتى يرد الاعتراض بانه لايحصل لهم الصمم والبكم والعمى بل مراده انه يمكن الحمل على الحقيقة على التقدير المذكور بان فرض مستوقد يحصل له الصمم والبكم والعمى باطفاء الله تعالى ناره وجعله بسببه متصفا بها ويكون ذلك المستوقد مشبها به بخلاف ما اذا كان الضمير راجعا الى المنافقين فيكون المراد على التقدير المذكور تشبيه حال المنافقين بحال من استوقد نارا أو اذهب الله تعالى نارهم وجعلهم في غاية الحزن والدهشة والخوف فاقدي قوى السمع والنطق والبصر وهذا لاينكر من قدرة الله تعالى فيكون أشد في تقبيح حال المنافقين وخسارهم فان قلت فما موقع جملة صم بكم عمى قلت الجملة استئناف أو حال من مفعول تركهم والرابط الضمير الذي هو صدر الجملة وهو جائز عند بعضهم من غير ضعف (قوله لان سببه أن يكون باطن الصماخ مكتنزا لاتجويف فيه) ليس مطلق الصمم بسبب ذلك بل عدم التجويف نادر وقد يكون بفقد القوة أو لمانع آخر مثل غلظ العصب المفروش في باطن الصماخ وعدم تأثره من الصوت أو لشيء آخر ثم ان المعنى الذي ذكر لايناسب جعله حالا للمستوقد (قوله لايعودون الى الهدى الخ) هذا ناظر الى أن يكون الضمير في الآية السابقة راجعا الى المنافقين وقوله فهم متحيرون لايدرون أيتقدمون أم يتأخرون يلائم ما اذا كان الضمير راجعا الى المستوقدين (قوله الاحكام السابقة) أي كونهم صما بكما عميا كونهم صما وعميا ظاهر

فهي على حقيقتها والمعنى انهم لما أوقدوا نارا فذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات هائلة أدهشتهم بحيث اختلت حواسهم وانتقصت قواهم وثلاثتها قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم والصمم أصله صلابة من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجر أصم وقناة صماء وصمام القارورة وسمى به فقدان حاسة السمع لان سببه أن يكون باطن الصماخ مكتنزا لاتجويف فيه فيشتمل على هواء يسمع الصوت بتموجه والبكم الخرس والعمى عدم البصر عما من شأنه أن يبصر وقد يقال لعدم البصيرة (فهم لايرجعون) لايعودون الى الهدى الذي باعوه وضيعوه أو عن الضلالة التي اشتروها أو فهم متحيرون لايدرون أيتقدمون أم يتأخرون والى حيث ابتدؤا منه كيف يرجعون والفاء للدلالة على ان اتصافهم بالاحكام السابقة سبب لتحيرهم واحتباسهم (أو كصيب من السماء) عطف على الذي استوقد أي كمثل ذوي صيب لقوله يجعلون أصابعهم في آذانهم وأو في الاصل للتساوي في الشك ثم اتسع فيها فاطلقت للتساوي من غير شك مثل جالس الحسن أو ابن سيرين وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فانها تفيد التساوي في حسن المجالسة وجوب العصيان ومن ذلك قوله أو كصيب ومعناه ان قصة المنافقين مشبهة بهاتين القصتين وانهما سواء في صحة

السببية في عدم رجوعهم لان الاعمى لايهتدي الى الطريق والاصم لايسمع قول من يهديه اليه وأما كونهم بكما فلا تظهر سببيته لعدم الرجوع ويمكن أن يقال البكم لايقدرون على أن يسألوا من يهديهم الى الطريق فهو سبب لعدم الاهتداء في الجملة (قوله للتساوي في الشك) يرد عليه أن الشك هو تساوي وقوع النسبة ولا وقوعها عند العقل فقوله للتساوي في الشك معناه للتساوي في التساوي فالوجه أن يقال أو للشك وقد قال أهل العربية ان أو للشك أو غيره قال الرضي قال النحاة ان أو اذا كانت في الخبر فلها ثلاثة معان الشك والابهام والتفصيل وقال صاحب المغني ان أو حرف عطف ذكره المتأخرون معاني انتهت الى اثني عشر أحدها الشك والمصنف تابع صاحب الكشاف في هذه العبارة والجواب أن يقال الشك هو تردد الخاطر وعدم اعتقاده باحد الطرفين فالمراد بقوله أو للتساوي في الشك ان أو للتساوي الواقع في صورة الشك فان الطرفين متساويان عند العقل في صورة تردده قال العلامة التفتازاني ما ذكره صاحب الكشاف جار على ما اشتهر بينهم من ان أو كلمة شك الا ان التحقيق انها لاحد الامرين والشك هو المتبادر الى الفهم من اطلاقها في الخبر وان كانت تحتمل التشكيك والابهام على السامع والمبالغة في تفخيمه كقوله وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب وهو يستعمل لمجرد التساوي كما في الامر والنهي حيث يقال انها للتخيير والاباحة على ما قال في المفصل بعد جعلها لاحد الامرين انه قد يقال في الخبر للشك وفي الامر والنهي للتخيير والاباحة أقول فما في الكشاف ناظر الى أن الشك يتبادر وهو من أمارات الحقيقة على ما ذكر في الاصول وما في المفصل ناظر الى أن جعلها لاحد الامرين معنى مشترك بين الكل فالقول بانها موضوعة لاحد الامرين أولى من القول باشتراكها لفظا بين الامور المذكورة أو بكونها موضوعة لواحد منها (قوله فانها تفيد التساوي في حسن المجالسة) هذا ناظر الى المثال الاول وقوله ووجوب العصيان ناظر الى الثاني

(قوله وأنت مخير فى التمثيل بهما أو بأيهما شئت) لك أن تقول ان هذا لا يستفاد من أو بل المستفاد منها انه يمكن التمثيل بأيهما شئت وأما التمثيل بمجموعهما فليس مستفادا من لفظه لان معنى كلمة أو كما ذكر هو تساوى كل من أمرين فى شئ ولا يلزم من حصول شئ لكل واحد من أمرين أن يكون لمجموعهما بتلك الحالة ولا يخفى أن لا معنى لتشبيه حال المنافقين بمجموع الحالتين المذكورتين من حيث المجموع بل تشبيه حالهم بكل واحد من الحالين أو بواحد فقط والجواب ان غرضه انه يستفاد من قوله تعالى أو كصيب أن حالهم أى المنافقين شبيه بالحالتين المذكورتين واذا كان كذلك صح التشبيه بهما جميعا أى بان يذكر الحالتان معا و يشبه حال المنافقين بكل منهما أو يذكر احداهما فقط و يشبه حالهم بهما وليس المعنى انه يصح أن يشبه بالمجموع من حيث هو مجموع (قوله يقال للمطر والسحاب) فان قلت ما وجه اطلاق الصيب على السحاب والحال ان أهل الحكمة زعموا أن السحاب بخار صعد من البحر فاذا وصل الى الجو البارد غلظ وانجمد قلت قد يقال قال صاحب الكشاف فى الآية دلالة على ان السحاب من السماء ينحدر ومنها يأخذ ماءه لا كزعم من زعم انه يأخذ من البحر و يؤيده قوله تعالى و ينزل من السماء من جبال فيها من برد أقول اما ان فى الآية دلالة على ذلك فمحل نظر اذ الظاهر من الصيب المطر وعلى هذا بل على احتماله لا يكون فى الآية دلالة على ما ذكر بل هذا يحتاج الى رواية وفى الطيبى أن الامام قال من الناس من قال ان المطر انما يحصل من ارتفاع ابخرة رطبة من الارض الى الهواء فينعقد هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة أخرى والله تعالى أبطل ذلك المذهب هنا بان بين أن ذلك الصيب نزل من السماء وكذلك بقوله وأنزلنا من السماء ماء طهورا و بقوله و ينزل من السماء من جبال فيها من برد أقول فيه نظر (قوله وأسحم دان) أى سحاب أسود قريب (قوله وتعريف السماء للدلالة) هذا دال على ان اللام للاستغراق وقوله بعد ذلك فاللام لتعريف الماهية يدل على ان اللام لتعريف الحقيقة والجنس لكن الاول على تقدير حمل السماء على معناه الحقيقى والثانى على جعله بمعنى السحاب فلا يرد الاشكال بان بينهما تنافيا كما فهم مما صرح به فى المطول حيث قال والحاصل أن اسم الجنس المعرف باللام اما أن يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت عليه الحقيقة من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس واما على حصة معينة منها وهو العهد الخارجى واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهنى واما على الكل وهو الاستغراق والحق أن يقال ان لام الاستغراق فى الاصل لام الجنس كما صرح به فى المطول حيث قال لام الاستغراق وهى لام الحقيقة يقصد به الاستغراق وقوله وهو تعريف الجنس والحقيقة فى مقابلة لام العهد والاستغراق أريد به أن لام الحقيقة اذا أريد بها نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد اختص بهذا الاسم لا اسم له غيره وأما اذا كان النظر الى الافراد فله اسم آخر دال على هذا أنظر صاحب الكشاف حيث أطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما قال فى قوله ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن (قوله أمد به ما فى الصيب من المبالغة) التى فى الصيب من الجهات المذكورة) أى حصل بالجعل المذكور زيادة وقوة فى المبالغة (قوله من المبالغة من جهة الاصل) قال العلامة التفتازانى فيه مبالغات من جهة المادة الاولى لان الصاد من المستعلية والياء مشددة والياء من الشديدة ومن جهة المادة الثانية لان الصوت فرط الانسكاب والوقوع من جهة الصورة لان فيعلا صفة مشبهة دالة على الثبوت ولك أن تقول الوجه الاول متعلق بخصوص اللفظ لا تعلق له بالمعنى فلا يفيد المبالغة فى المعنى وأما الثالث فلان مجرد الثبوت لا يدل على المبالغة فتأمل (قوله لانهما فى أعلاه ومنحدره البرق يحدث فى أعلى المطر لانه لطيف جدا ينطفئ بسرعة فلا يبقى الى أن ينزل الى أسفل المطر وأما النازل فالصاعقة وهى التى تحدث من مادة غليظة قال ابن سينا ان البرق يحس فى الآن بلا زمان ولكن يمكن أن يبقى الى ان يصل الى بعض منحدر المطر وأما الرعد فهو فى أعلاه وأسفله لانه حصل من تموج الهواء الحاصل من انحراف السحاب فسبب خروج البرق فيستمر التموج الى أن يصل الى صماخ السامعين (قوله فظلماته سحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل) لا يخفى ان التطبيق ليس الظلمة نفسها وانما هو سبب الظلمة فيكون فيه توسع والمراد ما يترتب

التشبيه بهما وأنت مخير فى التمثيل بهما أو بأيهما شئت والصيب فيعل من الصوب وهو النزول يقال للمطر وللسحاب قال الشماخ * وأسحم دان صادق الرعد صيب * وفى الآية يحتملهما وتنكيره لانه أريد به نوع من المطر شديد وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق آخذ بآفاق السماء كلها فان كل أفق منها يسمى سماء كما ان كل طبقة منها سماء وقال

* ومن بعد أرض بيننا وسماء * أمد به ما فى الصيب من المبالغة من جهة الاصل والبناء والتنكير وقيل المراد بالسماء السحاب فاللام لتعريف الماهية (فيه ظلمات ورعد وبرق) ان أريد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تكاثفه بتتابع القطر وظلمة غمامه مع ظلمة الليل وجعله مكانا للرعد والبرق لانهما فى أعلاه ومنحدره ملتبسين به وان أريد به السحاب فظلماته سحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل

وارتفاعها

على التطبيق من ظلمة الليل ظلمة الليل وفيه اشعار بأن الليل كلها موجودة في السحاب وليس كذلك اذ ظلمة الليل انما حصلت في الجو فيكون بعض منها حاصلا في السحاب وهذا هو المراد ويمكن أن يقال من الظلمات الظلمة الشديدة في الغاية وكما ظلمات (قوله وارتفاعها بانها فاعل الظرف) ظاهر العبارة مشعر بان رفعها بكونها فاعلا للظرف متعين لكنه ليس بمراد وانما أراد ان كونها فاعلا لا ظرف جائز بل أولى من جعلها مبتدأ وان كان هو أيضا جائزا قال الرضي قال أبو علي وادعى انه مجمع عليه ان الظرف اذا اعتمد على موصوف أو موصول أو ذي حال أو حرف استفهام أو حرف نفي فانه يجوز ان يرفع الظاهر لتقويته بالاعتماد كاسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ثم قال الرضي ويجوز أن يقال في جميع ذلك ان الظرف خبر مقدم على المبتدأ (قوله اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها) قال ابن سينا في كائنات الجو من طبيعيات الشفاء والسبب في حدوث ذلك الصوت انه يحدث من مفاعلة ما بين النار والرطوبة حركة عنيفة تكون هي سبب الصوت كما اذا أطفأت النار فيما بين أيدينا حدث صوت دفعة بحدوث حركة هوائية عنيفة سريعة دفعة يقرع ذلك المتحرك سائر الهواء وبحركته السريعة الصاعدة أو المائلة قرعا شديدا يحدث منه الصوت والذي يقال من حدوث الرعد بسبب اصطكاك الغيوم فبعيد الا ان يكون لها من الحركات ما يصير في أحكام الرياح واعلم أن ابن سينا ذكر في حدوث البرق انه قد يصعد مع البخار الذي هو منشأ السحاب دخان فاذا وصل البخار الى الجو انعقد وانجمد وصار سحابا و بقي فيه من الدخان محتبسا غليظا تعرض للسحاب سببه عصر للدخان بسبب جمع أجزائه أي السحاب وميل بعضها الى بعض بسبب التكاثف ولا يقدر الدخان على الصعود لان أعلى السحاب جامد بسبب قربه الى الموضع البارد فيستحيل الدخان ريحا عاصفة في باطن السحاب يميل الى خروجه من جانب السحاب وتحرك فصار مشتعلا لان هذا الدخان لطيف منته للاشتعال فيشتعل بأدنى سبب (قوله ويسقون من ورد البريص عليهم الخ) بردى نهر بدمشق والبريص يتشعب منه والتصفيق نقل من اناء الى اناء آخر للتصفية والرحيق صفوة الخمر السلسبيل السهل الانحدار وتعديته ورد بعلى مع ذكر المفعول على تضمين معنى النزول والباء في الرحيق للمصاحبة (قوله من العيمة) أي شهوة اللبن أي من أجل العيمة فمن يؤدي معنى اللام فقد يكون ما بعده غاية يقصد حصولها وقد يكون باعثا يتقدم وجوده والمثال المذكور من هذا القسم (قوله والصاعقة قصفة رعد هائل) قال ابن سينا في طبيعيات الشفاء وأما الصاعقة فانها ريح سحابية مشتعلة ليست بلطيفة لطف البرق الذي لاجله لا يبقى شعاع البرق زمانا يعتد به بل هي ريح سحابية مشتعلة تنتهي الى الارض لا ضوءها وحده بل جرمها المشتعل وأما قول المصنف قصفة رعد فالظاهر انه شبه صوت الرعد قال في الصحاح رعد قاصف شديد الصوت (قوله الا أتت عليه) أي أهلكته قال ابن سينا وقد تذيب الصاعقة الصلب المضيئة على الرشة ولا تحرق الرشة وكذلك قد تذيب الذهب في الصرة ولا تذيب الصرة الا ما يحرق من الذوب وهذا يخالف قول المصنف مخالفة ما (قوله اما صفة لقصفة الرعد) فهي نفسها لا صفتها والجواب أن المقصود ان ما ذكر كان بحسب الاصل وقد صارت اسما لها فهي صفة لقصفة الرعد باعتبار الاهلاك لان الصعق الاهلاك كما قال صعقت الصاعقة اذا أهلكته بالاحراق فاذا كان صفة للقصفة فالتاء للتأنيث لكون موصوفها مؤنثا واذا كان صفة الرعد فالتاء للمبالغة (قوله واغفر عوراء الكريم الخ) العوراء

وارتفاعها بالظرف وفاقا لانه معتمد على موصوف والرعد صوت يسمع من السحاب والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها اذا حدتها الريح من الارتعاد والبرق ما يلمع من السحاب من برق الشئ بريقا وكلاهما مصدر في الاصل ولذلك لم يجمعا (يجعلون أصابعهم في آذانهم) الضمير لاصحاب الصيب وهو وان حذف لفظه وأقيم الصيب مقامه لكن معناه باق فيجوز أن يعول عليه كما عول حسان في قوله

يسقون من ورد البريص عليهم * بردى يصفق بالرحيق السلسل

حيث ذكر الضمير لان المعنى ماء بردى والجملة استئناف فكأنه لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول قيل فكيف حالهم مع مثل ذلك فاجيب بها وانما أطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة (من الصواعق) متعلق بيجعلون أي من أجلها يجعلون كقولهم سقاه من العيمة والصاعقة قصفة رعد هائل معها نار لا تمر بشئ الا أتت عليه من الصعق وهو شدة الصوت وقد تطلق على كل هائل مسموع أو مشاهد ويقال صعقته الصاعقة اذا أهلكته بالاحراق أو شدة الصوت وقرئ من الصواقع وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين في التصرف يقال صقع الديك وخطيب مصقع وصقعته الصاقعة وهي في الاصل اما صفة لقصفة الرعد أو للرعد والتاء للمبالغة كما في الراوية أو مصدر كالعافية والكاذبة (حذر الموت) نصب على العلة كقوله

وأغفر عوراء الكريم ادخاره * واصفح عن شتم اللئيم تكرما

الكلمة القبيحة أي استقبح الكريم لاجل ادخار احسانه (قوله والجملة اعتراضية لامحل لها) فائدة الاعتراض انه لما شبه المنافقون بالمستوقد المذكور الحائد عن الموت بالحيلة المذكورة فهم منه ان المنافقين أيضا احتالوا في دفع البلاء عنهم بالحيلة فرد عليهم بقوله تعالى والله محيط بالكافرين فلا يقدرون على ماذكر (قوله والله محيط بالكافرين) قال الشريف العلامة احاطة الله تعالى بالكافرين مجاز شبه به شمول قدرته تعالى اياهم باحاطة المحيط بما أحاط به في امتناع الفوات فكان هناك استعارة تبعية في الصفة سارية اليها من مصدرها وان شبه حاله تعالى معهم بحال المحيط من المحاط أي شبه هيئة منتزعة من عدة أمور بأخرى مثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في شيء من ألفاظ مفرداتها الا أنه لم يصرح الا بلفظ ماهو العمدة في الهيئة المشبهة بها أعني الاحاطة والبواقي من الالفاظ منوية في الارادة على ما مر تحقيقه في نظائره ومن زعم ان كون هذه الاستعارة تبعية لا ينافي كونها تمثيلية لما في الطرفين من اعتبار التركيب ان أراد به أن معنى الاحاطة مركب فبطلانه ظاهر لانها كالضرب مدلولها مفرد وان أراد اعتبار هيئة منتزعة من مدلولها مع غيره لم يكن مدلول الاحاطة مشبها به فكيف يسري منه استعارة الى الوصف المشتق منها ومن ههنا ينكشف أن الاستعارة التمثيلية لا تكون تبعية كما نبهت عليه مرة في أولئك على هدى قال صاحب الحواشي فيه بحث لجواز أن يختار ان معنى الاحاطة مركب لا بالقياس الى لفظ الاحاطة بل بالقياس الى ألفاظ لوحظ اجزاء هذا المعنى بها حال التركيب مثلا لوحظ هذا المعنى وعني لفظ الاحاطة بازائه ثم عبر عنه في حال التشبيه بلفظ الاحاطة وليكف هذا القدر في التركيب المعتبر في التمثيل وما استدل به العلامة المحشي على التركيب يستلزم هذا القدر ولا يقتضي التركيب في حال التشبيه كما عرفت آنفا ولو لم يكتف في التركيب المعتبر في التمثيل بهذا وشرط التعبير عن المعنى حال التشبيه بألفاظ مركبة لزم أن يكون تشبيه معنى معين اذا عبر عنه بألفاظ مركبة تمثيلا واذا عبر عنه بلفظ مفرد لا يكون تمثيلا وبعده لا يخفى وعلى هذا كون الاستعارة تبعية لا ينافي كونها تمثيلية أقول في البحث المذكور بحث أما أولا فلان معنى الاحاطة غير مركب التركيب (١٠٠) المعتبر ههنا فان معناها كون الشيء حول آخر وهذا معنى مقيد لا مركب وفرق بين المقيد والمركب كما قرر في علم البيان وأما ثانيا فلان الظاهر أن صحة التشبيه التمثيلي انما تكون

والموت زوال الحياة وقيل عرض يضادها لقوله خلق الموت والحياة ورد بأن الخلق بمعنى التقدير والاعدام مقدرة (والله محيط بالكافرين) لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط لا يخلصهم الخداع والحيل والجملة اعتراضية لا محل لها (يكاد البرق يخطف أبصارهم) استئناف ثان كأنه جواب لمن يقول

اذا روعي الامور المنتزعة المتعددة من حيث انها متعددة متفصلة لا من حيث انها واحدة مجملة واللفظ الواحد لا يدل على المتعدد من حيث هو متعدد بل يدل عليها أي على الامور مجملة كما قالوا ان الانسان يدل على الحيوان الناطق مجملا أي من حيث انه واحد بلا تفصيل وتعدد ملاحظته والتفاوت ولفظ الحيوان الناطق يدل على معنييهما بالتفصيل فلا تكون الاحاطة مفيدة لما اعتبر في التشبيه التمثيلي وأما ثالثا فلا نسلم بعد ما ذكر اذ لا بعد في تسمية شيء معين باسم خاص باعتبار حالة أخرى قال الشريف العلامة ومن المتأخرين من جوز أن يكون طرفا التشبيه التمثيلي مفردين وتوصل الى تجويز افراد الطرفين في الاستعارة التمثيلية ثم قال أما التجويز الاول فوجه بوجهين أحدهما ان وجه الشبه في التشبيه التمثيلي ربما كان منتزعا من عدة أوصاف لطرفين مفردين كما في تشبيه الثريا بالعنقود فالواجب فيه تركب وجهه لا طرفيه وهو مردود لما مر من أنه خلاف المتبادر من العبارة فلا يصار اليه في التعريفات لاسيما اذا لم يكن هناك ضرورة اليه ولم ينقل من يتمسك بكلامه ان تشبيه الثريا بالعنقود تمثيل الوجه الثاني ان انتزاع وجه الشبه من متعدد في طرفي التشبيه يوجب تعددا في كل منهما بحسب المعنى دون اللفظ لجواز أن يعبر عن الامور المتعددة في كل منهما بلفظ كقوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا وهو مردود أيضا بأن انتزاع وجه الشبه من تلك الامور المتعددة يستلزم أن يلاحظ كل منها قصدا فلا يصح أن يكون تلك العدة معبرا عنها بلفظ واحد فان الذهن انما ينتقل من اللفظ الواحد الى تلك العدة اجمالا بحيث لا يكون شيء منها متصورا ومتوجها اليه في نفسه بحسب تلك الملاحظة الاجمالية فكيف يتصور انتزاع وجه الشبه منها بحيث يكون لخصوص كل واحد منها مدخل فيه لا يقال اذا لاحظناها اجمالا في ضمن لفظ واحد فلنا بعد ذلك أن نلاحظ تفاصيلها وننتزع وجه الشبه لانا نقول هي من حيث انها لوحظ تفاصيلها ليست مدلولة لذلك اللفظ الواحد بل لالفاظ متعددة بحسبها مقدرة في الارادة سواء كانت مقدرة في نظم الكلام أولا كما سيأتي تحقيقه أقول حاصل ماقاله ان التشبيه التمثيلي الواقع في التركيب البليغ وهو المبحوث فيه في علم البيان يجب أن ينتزع من أمور يدل عليها بألفاظ متعددة ملحوظة تفصيلا فلو دل عليها بلفظ واحد لم يكن التشبيه تمثيليا (قوله استئناف ثان) الى قوله مع تلك الصواعق لا يخفى أنه اذا قدر السؤال هكذا لا يلائمه الجواب بان البرق خطف

أبصارهم لأن البرق شئ والصاعقة شئ آخر ولقد أحسن صاحب الكشاف حيث قال لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكان قائلا يقول لما ذكر الرعد والبرق كيف حالهم مع ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم فى آذانهم ثم قال فكيف مع مثل ذلك البرق فقيل يكاد البرق يخطف أبصارهم (قوله كادا لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد الخ) لم نجد هذا التقرير فى كتبهم والظاهر انه اذا لم يوجد سبب الخروج مثلا وهو الباعث عليه فى مثل قوله كاد زيد يخرج لكنه قرب ذلك السبب وارتفع مانع الخروج ووجد الشرط صح أن يقال كاد زيد يخرج فان قيل المراد بالسبب الفاعل فكان فى الصورة المذكورة السبب موجودا والشرط الذى هو الباعث عليه غير موجود قلنا مجرد وجود الفاعل لا يوجب جعل الفعل قريب الحصول والاولى الا كتفاء فى معناه بقرب الخبر من الوجود بأى طريق كان (قوله ولذلك جاءت متصرفة) أى لاجل ان كاد خبر محض جاءت متصرفة بين منها المضارع وأما عسى فلما كانت موضوعة لانشاء الرجاء لا ينشأ منه المضارع قال الرضى انما لم يتصرف فى عسى لتضمنه معنى الحرف أى انشاء الطمع والرجاء كلعل والانشاآت فى الاغلب معانى الحروف والحروف لا يتصرف فيها وأما الفعل نحو بعت والاسمية

يقول ما حالهم مع تلك الصواعق وكاد من أفعال المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من الوجود لعروض سببه لكنه لم يوجد اما لفقد شرط أو لوجود مانع وعسى موضوعة لرجائه فهى خبر محض ولذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى وخبرها مشروط فيه أن يكون فعلا مضارعا تنبيها على أنه المقصود بالقرب من غير أن لتوكيد القرب بالدلالة على الحال وقد تدخل عليه حملا لها على عسى كما تحمل عليها بالحذف من خبرها لمشاركتهما فى أصل معنى المقاربة والخطف الاخذ بسرعة وقرئ يخطف بكسر الطاء ويخطف على أنه يختطف فنقلت فتحة التاء الى الخاء ثم أدغمت فى الطاء ويخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين واتباع الياء لها ويخطف ويتخطف (كلما أضاء لهم مشوا فيه واذا أظلم عليهم قاموا) استئناف ثالث كأنه قيل ما يفعلون فى تارتى خفوق البرق وخفيته فأجيب بذلك وأضاء اما متعد والمفعول محذوف بمعنى كلما نور لهم ممشى أخذوه أو لازم بمعنى كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره وكذلك أظلم فانه جاء متعديا منقولا من ظلم الليل ويشهد له قراءة أظلم على البناء للمفعول وقول أبى تمام

هما أظلما حالى ثمة أجليا * ظلاميهما عن وجه أمرد أشيب

فانه وان كان من المحدثين لكنه من علماء العربية فلا يبعد أن يجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه وانما قال مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا لانهم حراص على المشى فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها ولا كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق اذا ركدت وقام الماء اذا جمد (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم) أى ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وأبصارهم بوميض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب عليه ولقد تكاثر حذفه فى شاء وأراد حتى لا يكاد

نحو أنت حر فمعنى الانشاء عارض فيهما ومما ذكرنا يعلم قصور تقرير المصنف فى تبين المقصود ههنا (قوله تنبيها على أن المقصود من القرينة هو قرب حصول مصدر الفعل) وقوله من غير أن معناه غير مقرون بها وانما جعل كذلك لان المضارع مشعر بالقرب من الحصول اذا كان مجردا من علامات الاستقبال لشئ منها ان وأما قوله بالدلالة على الحال فمعناه انه للحال بأحد المعنيين فاذا جعل خبر كاد الذى للقرب وجرد عن أن كان هذا قرينة لان يراد بها الحال وهو مؤكد للقرب فمعنى كاد زيد يخرج انه قرب خروجه فى الحال وفيه ما فيه (قوله هما أظلما حالى) مرجع الضمير للفعل والدهر المذكوران فى البيت السابق وحالى بصيغة المثنى عبارة عما يتوارد عليه من الخير والشر والغنى والفقر واسناد الاظلام الى الفعل لانه لا يطيب للعاقل عيش لانقطاعه عن الدنيا وزهرتها والتفكر فى أمر الآخرة وأهوالها (قوله ثم أجليا) أى ثم كشفا ظلاميهما عنى وأنا أمرد فى السن أشيب فى العقل أو فى غيرأوانه لمقاساة الاهوال وفيه تجريد فانه جرد عن نفسه أمرد أشيب وحقه أن يقول عن وجهى فعدل الى ما ذكر (قوله فانه وان كان من المحدثين) قال العلامة التفتازانى أى من الذين نشؤا بعد الصدر الاول فالشعراء طبقات الجاهليون كامرئ القيس وزهير والمخضرمون أى الذين أدركوا الجاهلية والاسلام كحسان ولبيد والمتقدمون من أهل الاسلام كالفرزدق وجرير يستشهد بأشعارهم ثم المحدثون كالبحترى وأبى تمام ولا يستشهد بشعرهم أقول لعل ذلك لان مدار شعرهم ليس على محض السليقة والسماع من العرب العرباء بل لكتب اللغة والقواعد النحوية والصرفية مدخل فيه فلعلهم لم يتقنوا القواعد المذكورة أو الاستنباط منها فوقع الخلل فى أشعارهم (قوله ما يقوله بمنزلة ما يرويه) قال العلامة التفتازانى قد يفرق بان مبنى الرواية على الوقوف والضبط ومبنى القول على الدراية والاحاطة بالاوضاع والقوانين والاتقان فى الاول أى فى الدراية بالدال المهملة لا يستلزم الاتقان فى الثانى أى الرواية بالواو (قوله لانهم حراص على المشى) لفرط شوقهم الى الخلاص مما وقعوا فيه من الظلمات والرعد والبرق

يذكر الا فى الشئ المستغرب كقوله * فلو شئت أن أبكى دما لبكيته * ولو من حروف الشرط
وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه وقرئ
لأذهب باسماعهم بزيادة الباء كقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة * وفائدة هذه الشرطية
ابداء المانع لذهاب سمعهم وأبصارهم مع قيام ما يقتضيه والتنبيه على أن تأثير الاسباب فى مسبباتها
مشروط بمشيئة الله تعالى وأن وجودها مرتبط بأسبابها واقع بقدرته وقوله (ان الله على كل شئ
قدير) كالتصريح به والتقرير له والشئ يختص بالموجود لانه فى الاصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء
تارة وحينئذ يتناول البارى تعالى كما قال قل أى شئ أكبر شهادة قل الله شهيد وبمعنى مشىء
أخرى أى مشىء وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود فى الجملة وعليه قوله تعالى ان الله على كل شئ
قدير الله خالق كل شئ فهما على عمومهما بلا مثنوية والمعتزلة لما قالوا الشئ ما يصح أن يوجد
وهو يعم الواجب والممكن أو ما يصح أن يعلم و يخبر عنه فيعم الممتنع أيضا لزمهم التخصيص بالممكن
فى الموضعين بدليل العقل والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التمكن وقيل
قدرة

(قوله وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى) فيه بحث فان الظاهر انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول فان قولك لو جئتنى لأكرمتك
أن انتفاء الاكرام بسبب انتفاء المجيء وهذا هو المطابق لقول الجمهور وأما قول ابن الحاجب ان الاول سبب والثانى مسبب والسبب
قد يكون أعم من المسبب لجواز أن يكون لشئ أسباب مختلفة كالنار والشمس للاشراق وانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب بخلاف
انتفاء المسبب فانه يوجب انتفاء السبب فقد رده العلامة التفتازانى بان ليس مقصود الجمهور هو ان يستدل بانتفاء الاول على انتفاء الثانى
حتى يرد عليهم ما أورد عليهم بل مقصودهم ان معنى لو انتفاء الثانى فى الواقع بسبب انتفاء الاول نعم قد يستعمل فى مقام الاستدلال على ان
انتفاء الاول لانتفاء الثانى ولو فى الآية الكريمة بالمعنى الذى اعتبره الجمهور فانه يفيد ان عدم ذهاب سمعهم وأبصارهم بسبب عدم مشيئة
الله تعالى فى الواقع لذهابهما وان كان صالحا للمعنى الآخر وهو الاستدلال اذ عدم الذهاب دال على عدم المشيئة لكن لا فى هذا الموضع
(قوله والتنبيه على ان تأثير الاسباب فى مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى) هذه العبارة وكذا قوله مع قيام ما يقتضيه ليست على ما ينبغى
لان الاسباب لا تأثير لها فى المسببات وليس التأثير الا لله تعالى على قاعدة أهل الحق وليس لها اقتضاء أيضا بل لا دخل لها فيها وحق
العبارة أن يقال والتنبيه على أن كون المسببات ووجودها مرتبطة بالاسباب العادية واقع بقدرة الله تعالى ومشيئته (قوله وقوله
ان الله على كل شئ قدير كالتصريح به والتقرير له) أى كالتصريح بالتنبيه المذكور وفيه بحث اذ لقائل أن يقول لا يلزم من قدرة الله تعالى
على كل شئ أن يكون كل شئ واقعا بقدرته فان كونه تعالى قادرا على كل شئ معنى وهو انه تعالى يقوى
على ايجاد كل شئ
وان كل شئ واقع بقدرته
معنى آخر وهو ان وجوده
بالفعل فى الواقع حاصل
بقدرته لا بغيرها والجواب
انه لما ثبت أن مذهب أهل
الحق انه لا يجوز أن يكون
مقدورا بين قادرين مؤثرين
بان يصح من كل منهما
ايجاده لبرهان التمانع
وثبت أن الله تعالى على كل
شئ قدير لزم أن لا يكون
غيره قادرا على شئ مؤثرا فيه للزوم التمانع فكل شئ واقع بقدرته تعالى وقدرته تابعة
لمشيئته فى التأثير فثبت ان كل شئ واقع بمشيئته (قوله بمعنى شاء) أى بمعنى اسم الفاعل وبمعنى مشىء أى بمعنى اسم المفعول وعليه
أى على هذا الاطلاق أى على كونه اسم مفعول وقع قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير والله خالق كل شئ وذلك بوجهين أحدهما انه
يفيد العموم فانه تعالى خالق كل شئ قادر عليه الثانى انه مناسب لقوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم فان ذهاب السمع والبصر
داخل فى الشئ بمعنى مشىء ولا يدخل فى شئ بمعنى شاء (قوله بلا مثنوية) الظاهر ان يقال المثنوية مثنى بمعنى الاستثناء مصدر
أدخلت عليه ياء النسبة فصار معناه المنسوب الى الاستثناء شئ من الاشياء لان الشئ بمعنى المشىء وهو الذى شاء الله وجوده
لا يمكن أن يكون واجبا ولا ممتنعا فلا يدخلان فيه حتى يحتاج الى الاستثناء عنهما (قوله والمعتزلة) هذا تعريض على الكشاف قال
مضمون كلامه أن الشئ بمعنى ما يصح ان يعلم و يخبر عنه فيشمل الواجب والمستحيل فيحتاج الى استثنائهما عقلا لزمهم التخصيص
بالممكن فى الموضعين لا يكفى التخصيص بالممكن فى تصحيح قوله تعالى خالق كل شئ على مذهبهم من وجهين أحدهما انه ما ثبت ان كل
ممكن فهو مخلوق الله تعالى اذ يجوز أن يكون ممكن لا يوجد أصلا ولم تتعلق الارادة بوجوده الثانى انهم ذهبوا الى ان العبد خالق لافعاله
بل نقول اذا لم يمكن أن يكون مقدور بين قادرين كما هو مذهب جمهور المعتزلة لا بد ان يستثنى على مذهبهم أفعال العباد عن قوله تعالى
ان الله على كل شئ قدير ولا يرد هذا على مذهب أهل السنة فان الشئ اذا كان بمعنى المشىء فكل شئ مقدور مخلوق على حسب
المشيئة (قوله القدرة هى التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التمكن) قال صاحب المواقف القدرة صفة تؤثر وفق الارادة

وقيل ماهوقريب مبدأ للافعال المختلفة وكلامه يدل على ان القدرة ليست نفس التمكن بل صفة تقتضيه فبين كلاميهما تخالف ثم لايخفى ان مذهب أهل الحق ان قدرة الله تعالى صفة موجودة ثابتة لذات البارى ومن البين ان التمكن أمر اعتبارى عقلى ليس بموجود فى الخارج ويمكن أن يقال مراده ان القدرة بحسب اللغة هى التمكن المذكور وماذكر صاحب المواقف وغيره من أهل الحق بيان المعنى الاصطلاحى (قوله القدير الفعال لما يشاء ولذلك الخ) ان أريد الفعال لما يشاء على مايشاء فى الجملة فهذا لايقتضى قلة اتصاف الغير به وان أريد الفعال لكل مايشاء على مايشاء لزم ان لايوصف به غير البارى بل يمتنع ان يوصف به غيره ويمكن أن يقال مراده انه قد يوصف به غيره مجازا قال صاحب الحواشى مافسر به القدرة يقتضى أن يكون القدير هو المتمكن من ايجاد الشئ أوذو صفة مقتضية للتمكن من ايجاده لا الفعال اللهم الا اذا ثبت نقله الى هذا المعنى أقول لانسلم ان التفسير يقتضى ماذكر فان القدير صفة مبالغة فلابد أن يكون معناه زائدا على معنى القادر باعتبار المبالغة ولعل المبالغة المعتبرة فيه ماذكر فيكون معنى الفعال المتمكن من الفعل تمكنا تاما وقال بعض المحققين القدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ماتقتضيه الحكمة لازائدا عليه ولا ناقصا عنه (قوله وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران) أى وجود الاول وبقاء الثانى بقدرة البارى تعالى وفيه رد على من زعم ان الحادث يحتاج فى حدوثه الى القادر لافى بقائه وهم جمهور المتكلمين ولما كان هذا أمرا شنيعا قالوا ان الجوهر لايخلو عن الاعراض وان العرض لايبقى زمانين فلا يتصور له الاستغناء عن القادر فى آن من الآنات وأما الجوهر فلا يخلو عن العرض فهى محتاجة فى تلك الصفات الحادثة الى القادر قال صاحب الحواشى صورة هذا الدليل فى الحادث ان الحادث فى حال حدوثه شئ وكل شئ مقدور لله تعالى وفى الممكن ان الممكن فى حال وجوده شئ وكل شئ مقدور لله تعالى ينتج ان الممكن فى حال وجوده مقدور لله تعالى والاستدلال المذكور منظور فيه اذ لايلزم أن يكون صدق الاكبر والاوسط على ذات الاصغر فى حالة واحدة ألاترى ان القياس المؤلف من زيد فى حال تعطل حواسه نائم وكل نائم مستيقظ صادق ولايصدق زيد فى حال تعطل حواسه مستيقظا أقول فيه نظر لان الشئ بمعنى المشيء على ماذكر والحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مشيئان والالزم وقوع مالم يشا الله تعالى فيلزم ان يكونا مقدورين فى هاتين الحالتين لان الله على كل شئ قدير فان الظاهر منه انه قادر على كل شئ فى كل زمان فسقط ماقاله من انه لايلزم ان يكون صدق الاكبر والاوسط على ذات الاصغر فى حالة واحدة فان قيل ماذكر ثم أمر ظنى فمنع اللزوم الذى ذكره باق لان صدق قولنا كل شئ مقدور لايستلزم ان يكون مقدورا دائما اذ صدقه يحصل بان يكون مقدورا فى بعض الاوقات كما ان قولنا كل انسان كاتب لايستلزم ان يكون كاتبا دائما قلنا ماقاله المصنف هو ان فيه دليلا على ماذكر وهذا صحيح وان كان الدليل مفيدا للظن ولايخفى انه كذلك ويمكن أن يقال ان قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير من غير تخصيص بزمان دون زمان وحال دون حال مشعر بانه قادر عليه فى كل حال وزمان واعلم ان قدرته على شئ ليس الا باعتبار امكان ذلك الشئ كما تقرر فى الكلام ان علة الاحتياج هو الامكان والممكن فى حال البقاء محتاج الى القادر فثبت انه تعالى قادر على كل شئ فى كل زمان فتأمل ثم النظر الذى ذكره ليس على ماتخيله لان قوله زيد فى حال تعطل حواسه نائم فى قوة زيد نائم فى حال تعطل حواسه فيكون القياس هكذا زيد نائم فى حال تعطل حواسه وكل نائم فى حال تعطل حواسه مستيقظ فى زمان ما فزيد مستيقظ فى زمان ما وكذا حدوث الحادث أو يقال ان بقاء الممكن لما كان شيأ وكذا حدوث الحادث كما ذكرنا وجب أن يكون مقدورا اذ كل ماتعلق به المشيئة تعلق به القدرة (قوله وان مقدور العبد مقدور الله تعالى) فيه ان القدرة على التفسير المختار عنده لاتشمل قدرة العبد أصلا اذ القدرة على ماقاله التمكن من الايجاد ومذهب أهل الحق ان العبد لايتمكن من ايجاد شئ فلا يكون للعبد مقدور أصلا فلا يصح ان يقال مقدور العبد مقدور الله تعالى الا ان تفسر القدرة بغير التفسير الذى اختاره مثل ماقال ان القدرة هيئة يتمكن بها من الفعل لايقال هذا أيضا غير صحيح عند أهل الحق لان العبد لايتمكن من ايجاد شئ لانا نقول المراد من التمكن من الفعل أعم من التمكن من الكسب أو من الايجاد

قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه والقادر هو الذى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على مايشاء ولذلك قلما يوصف به غير البارى تعالى واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته أو على مقدار ماتقتضيه مشيئته وفيه دليل على أن الحادث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدور العبد مقدور لله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور لله تعالى والظاهر أن التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة وهو أن يشبه كيفية منتزعة من مجموع تضامت أجزاؤه وتلاصقت حتى صارت شيأ واحدا بأخرى

(قوله فانه شبه حال اليهود) فان كلا من طرفي التشبيه مركب منتزع من متعدد أحدهما هو جهلهم التوراة مع عدم العمل بما فيه والطرف الآخر حمل الحمار للاسفار مع الجهل بما فيها ووجه الشبه بينهما فقدان الانتفاع بأبلغ نافع مع وجدانه والكد والتعب في استصحابه (قوله والغرض منهما تمثيل حال المنافقين) فالمشبه في التشبيه الاول هو مجموع الأمور المتعددة التي هي حال المنافقين من الحيرة والشدة واظهارهم الايمان وما انتفعوا به من حفظ الدماء وسلامة الأموال والأهل وغير ذلك وزوالها عنهم بالقرب باهلاكهم وافشاء حالهم وابقائهم في الحساب الدائم والمشبه به حال المستوقدين وهو استيقادهم النار واضاءة النار ما حولهم في اطفاء نارهم والذهاب

بنورهم ووجه الشبه اشتمالهما على صلاح الحال في الظاهر أول الأمر والفساد والخسارة آخره وفي التشبيه الثاني المشبه حال المنافقين وايمانهم المخالط للكفر والخداع ونفاقهم حذرا من القتل والمشبه به حال أصحاب الصيب وحصول الظلمات والرعد والبرق فيه وجعل الاصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت ووجه الشبه وجدان ما هو نافع في الظاهر وانقلابه آخرا الى الضر المفرط والخسارة الشديدة والهول الفظيع (قوله وما يستوي الاعمى والبصير) اذ يعلم منه تشبيه الكافر بالاعمى والمؤمن بالبصير ويعلم أيضا تشبيه الكفر بالظلمات والايمان بالنور والثواب بالظل والعقاب بالحرور أي لا يستوي الكافر والمؤمن اللذان هما كالأعمى والبصير ولا يستوي الكفر والايمان اللذان كالظلمات والنور ولا الحق والباطل كالظل والحرور (قوله وقيل شبه الايمان أو القرآن) أقول يمكن ان يقال في التمثيل الاول انه شبه حال الانسان في استعمال الحواس وتحصيل العقل بالملكة باستيقاد النار واضاءة العقل المذكور وما حصل من المعاني بالميل الى الطغيان ومشتهى النفس باطفائها وذهاب النور ووقوعهم في الجهالات الموجبة للدهشة والحيرة بالوقوع في الظلمات وفي التشبيه الثاني انه شبه حال من يحصل المعقولات الاول والمبادي الأولية بالصيب والجهالات بالظلمات المختلطة بالصيب وما اختلج في الخاطر من الامور المخوفة بالرعد وما حصل فيه من الامور الهادية الى الطريق المستقيم مما سمع من النبي صلى الله عليه وسلم بالبرق وما سمع منه عليه السلام

مثلها كقوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها الآية فانه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الحمار في جهله بما يحمل من أسفار الحكمة والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة بما يكابد من انطفأت ناره بعد ايقادها في ظلمة أو بحال من أخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعد قاصف وبرق خاطف وخوف من الصواعق ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وهو أن تأخذ أشياء فرادى فتشبهها بأمثالها كقوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وقول امرئ القيس

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا * لدى وكرها العناب والحشف البالي

بأن يشبه في الاول ذوات المنافقين بالمستوقدين واظهارهم الايمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغير ذلك باضاءة النار ما حول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب باهلاكهم وبافشاء حالهم وابقائهم في الخسار الدائم والعذاب السرمد باطفاء نارهم والذهاب بنورهم وفي الثاني أنفسهم بأصحاب الصيب وايمانهم المخالط بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث انه وان كان نافعا في نفسه لكنه لما وجد في هذه الصورة عاد نفعه ضرا ونفاقهم حذرا عن نكايات المؤمنين وما يطرقون به من سواهم من الكفرة بجعل الاصابع في الآذان من الصواعق حذر الموت من حيث انه لا يرد من قدر الله تعالى شيأ ولا يخلص مما يريد بهم من المضار وتحيرهم لشدة الامر وجهلهم بما يأتون ويذرون بأنهم كلما صادفوا من البرق خفقة انتهزوها فرصة مع خوف أن تخطف أبصارهم خطوا خطى يسيرة ثم اذا خفي وفتر لمعانه بقوا متقيدين لا حراك بهم وقيل شبه الايمان والقرآن وسائر ما أوتي الانسان من المعارف التي هي سبب الحياة الابدية بالصيب الذي به حياة الارض وما ارتبكت بها من الشبه المبطلة واعترضت دونها من الاعتراضات المشككة بالظلمات وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد وما فيها من الآيات الباهرة بالبرق وتصامهم عما يسمعون من الوعيد بحال من يهوله الرعد فيخاف صواعقه فيسد أذنيه عنها مع انه لا خلاص لهم منها وهو معنى قوله تعالى والله محيط بالكافرين واهتزازهم لما يلمع لهم من رشد يدركونه أو رفد تطمح اليه أبصارهم بمشيهم في مطرح ضوء البرق كلما أضاء لهم وتحيرهم وتوقفهم في الامر حين تعرض لهم شبهة أو تعن لهم مصيبة بتوقفهم اذا أظلم عليهم ونبه سبحانه بقوله ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم على أنه تعالى جعل لهم السمع والابصار ليتوسلوا بها الى الهدى والفلاح

ثم

من الامور المزعجة بالصواعق واعراضهم عنها بوضع الاصابع فى الاذان (قوله ولو شاء الله لجعلهم بالحالة الخ) لك ان تقول الجاعل والفاعل ليس الا الله تعالى اذ ليس لغيره تعالى تأثير بوجه من الوجوه عند أهل الحق فما معنى قوله لجعلهم بالحالة التى يجعلونها والجواب ان العباد وان لم يكونوا فاعلين لكن لهم كسب فالمعنى لو شاء الله لجعلهم بالحالة التى يكسبونها وهى اضاعة السمع والبصر اذ لو شاء الله لجعلهم دائما بالحالة التى يكسبونها وهذا هو المناسب لعبارة المصنف (قوله لما عدد فرق المكلفين وخواصهم وأحوالهم ومصارف أمورهم) الفرق المذكورة المؤمنون والكافرون المصرون والمنافقون وخواصهم بأحوالهم التى يمتاز بها كل فريق عن مقابله ومصارف أمورهم أعمالهم هزا لهم وتنشيطا فان هذا شأن من خاطبه ملك من الملوك (قوله واهتماما بأمر العبادة وتفخيما لشأنها) هذا من زياداته على الكشاف وفيه ان الالتفات الى الخطاب يدل على هز السامع وتنشيطه لان الخطاب أشد تأثيرا وتحصيلا للنشاط ولحصول الاسلوب الجديد ولكل جديد لذة خصوصا مثل هذا الخطاب واما انه يدل على الاهتمام بمضمون ما يخاطب به ففيه خفاء وتوضيحه ان اقبال المتكلم سيما اذا كان عظيم الشأن على السامع بان يخاطبه بعد ايراد الكلام بطريق الغيبة دال على ان مضمون الكلام أمر يعبأ به ويهتم بشأنه والا لما اشتغل بايراده بطريق الخطاب مقبلا على السامع (قوله أو للاعتناء بالمدعوله) فان يا لما وضع فى الاصل لنداء البعيد فاذا نودى به القريب كان فيه اشعار بان المدعوله مما يستحق ان يخاطب و يدعى له البعيد والقريب ففيه اشعار بالاهتمام بشأنه والحث عليه فايراد يا فى القريب يمكن ان يكون لهذه النكتة و يمكن ان يكون الاستقصاء شأن المدعو فكانه بعيد عن حضرة المتكلم (قوله لانه نائب مناب فعل) يرد عليه انه لزم منه وجود كلام من حرف واحد واسم وهو خلاف ما تقرر باجماع النحاة من ان الكلام لا يتأتى الا من اسمين أو فعل واسم وكون يا حرفا قائما مقام الفعل لا يدفع هذا السؤال لانه وان كان نائبا فليس بفعل ولا معناه معنى الفعل عند الجمهور وما قول بعض المعلقين على الكافية فى جواب هذا السؤال انه كلام لانه بتقدير ادعو فههنا اندفع الاشكال بان يقال كلمات النداء أسماء افعال كما صرح به أبو على وقد أيده الرضى ودفع عنه جميع ما أورد عليه فيكون معنى ادعو لا نشاء الدعوة فتأمل (قوله فانهما كمثلين) بل لكل

ثم انهم صرفوها الى الحظوظ العاجلة وسدوها عن الفوائد الآجلة ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التى يجعلونها لانفسهم فانه على ما يشاء قدير (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) لما عدد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف أمورهم أقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات هزا للسامع وتنشيطا له واهتماما بأمر العبادة وتفخيما لشأنها وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة ويا حرف وضع لنداء البعيد وقد ينادى به القريب تنزيلا له منزلة البعيد اما لعظمته كقول الداعى يارب ويا الله وهو أقرب اليه من حبل الوريد أو لغفلته وسوء فهمه أو للاعتناء بالمدعوله وزيادة الحث عليه وهو مع المنادى جملة مفيدة لانه نائب مناب فعل وأى جعل وصلة الى نداء المعرف باللام فان ادخال يا عليه متعذر لتعذر الجمع بين حرفى التعريف فانهما كمثلين وأعطى حكم المنادى وأجرى عليه المقصود بالنداء وصفا موضحا له والتزم رفعه اشعارا بأنه المقصود وأقحمت بينهما هاء التنبيه تأكيدا وتعويضا عما يستحقه أى من

معنى غير المعنى الآخر ويفيد ما يفيده الاخر واجتماع حرفين كذلك لا يستنكر كما فى لقد واستدل على أصل الدعوى بانه لو دخل اللام المنادى فاما ان يبنى معها وهو بعيد لكون اللام معاقبة للتنوين فهى كالتنوين فمن ثم قل البناء معها فاستكره دخولها مطردا فى المنادى المبنى واما ان يعرب وهو بعيد لحصول علة البناء وهى وقوع المنادى موقع الكاف وكونه مثله فى الافراد والتعريف أقول لا يلزم من كون الشئ معاقبا للاخر ان يكون مثله فى الاحكام بل كون معنى الشئ راجعا الى معنى آخر لا يستلزم ذلك كما صرح به الرضى فى باب تقديم معمول المصدر على المصدر قال وليس كل مؤول بشئ حكمه حكم ما أول به فلا يمتنع من تأويله بالحرف المصدرى من جهة المعنى ان يكون حكمه حكمه و يمكن ان يقال نصرة للنحاة ان اللام الداخل على المنادى يفيد مجرد التعريف كما ان يا تفيده مع شئ آخر ولا فائدة فى تكرير هذا التعريف فلما كان حرف النداء يفيد تعين الشخص لا يبقى للام فائدة ومنع الاجتماع فى صورة تكون اللام جزء الكلمة فى العلم و بيان لما هو الاصل طردا للباب واما الاستدلال بمثل اجتماع حرفى التأكيد ففيه ان اجتماعهما يفيد زيادة التأكيد المطلوب فى المقام فان قيل لو تم الدليل المذكور لدل على انه امتنع اجتماع اداتى التعريف سواء كان بينهما فاصلة كما فى يا أيها الرجل أولا يكون قلنا لما توسط بينهما باى وهو المنادى وهو اسم مبهم احتيج بعده الى تبيين وتعريف فاتى بالاسم المعرف ليطابق الصفة الموصوف ويزيل الابهام تأكيدا فان حرف النداء يدل على تنبيه المخاطب وها حرف تنبيه على الاسم المبهم أولا ثم على المعين ثانيا مع انهما شئ واحد حقيقة وفى هذا التدرج من الابهام الى التوضيح نوع تأكيد كما صرح

به صاحب الكشاف ثانيها تكرير حرف التنبيه ثالثها تعميم الخطاب بحيث يشمل كل أحد وهو فى حكم ان يقال يازيد ياعمرو الى غير النهاية وهذا يدل على ان الذى وقع الخطاب له أمر عظيم يهتم به حتى انه يطلب من كل أحد (قوله ويدل عليه صحة الاستثناء منها) ان أراد صحة الاستثناء فى كل صيغة الجمع فلا يصلح لان يجعل دليلا اذ من لايسلم انه للعموم لايسلم صحة الاستثناء فى كل موضع وان أراد صحة الاستثناء فى بعض المواضع فهذا لايدل على ان صيغة الجمع للعموم مطلقا والحاصل ان لقائل ان يقول يحتمل ان يكون للاستغراق وان يكون لغيره فعلم أحدهما من القرينة مثل الاستثناء ويمكن ان يقال انه لما ثبت العموم فى بعض المواضع ثبت فى كل موضع بالقياس اذ الظاهر ان معنى المجموع واحد اذ الصارف عنه غير ظاهر فتأمل (قوله لفظا) متعلق بيعم أى يعم الناس ويشمل بحسب اللفظ الموجودين فى زمان النزول لان نداء غير الموجود مما لايقبل (قوله ومن سيوجد) أى الناس يشمل ويعم بحسب المعنى من سيوجد لانهم أيضا مأمورون بالعبادة (قوله ان صح رفعه) أى رفعه الى النبى صلى الله عليه وسلم لان مثل هذا لايعلم الا من السماع من النبى صلى الله عليه وسلم (قوله ولا أمرهم) أى لا أمرهم بالخصوص دون المؤمنين (قوله هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة الخ) هذا يدل على ان المعرفة ليست من العبادات فتكون العبادة عمل الجوارح فقط ولا باعث على هذا بل الظاهر ان تعم العبادة أعمال القلب أيضا كيف لا وقد فسر العبادة باقصى

غاية الخضوع والخضوع الباطن عمل القلب بل لايتحقق الخضوع حقيقة بدون ذلك وحق العبارة ان يقال المطلوب من الكفار أولا تحصيل المعرفة التى هى رأس العبادات وأصلها ثم العبادات الأخرى على الطريق التى وضعها الشارع عليه وقوله والاقرار بالصانع فان من لوازم الشئ الخ يدل على ان العبادة لايعبأ بها الا بعد الاقرار وفيه خفاء لانه اذا لم يكن الاقرار داخلا فى الايمان كما هو مذهب المحققين فلم نفسر العبادات من

بدون الاقرار باللسان نعم هذا صحيح على مذهب من جعل الاقرار لابد منه فى حصول الايمان كما هو الراجح من مذهب المصنف على مافهم من كلامه فى تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب (قوله تنبيها على ان الموجب للعبادة هى الربية) فان قلت هذه العبارة تدل على قصر الربوبية على الموجب للعبادة فكان معناه ان الربوبية لاتكون صفة لغير الموجب للعبادة فانهم صرحوا بان ضمير الفصل يفيد قصر المسند على المسند اليه كما فى زيد هو القائم انه يفيد قصر القيام على زيد وهذا ليس مضمون الكلام والمقصود منه بل يستفاد منه ان الموجب ليس الا الربوبية فانه يدل على ان علة العبادة هى الربوبية لاغيرها فيكون قصر الموجب على الربوبية والجواب ان ضمير الفصل كما يجىء لقصر المسند على المسند اليه وهو الغالب المشهور فقد يجىء لقصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال أى لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال ذكره فى المطول وههنا كلام آخر وهو انه لايخلو اما ان يكون الايجاد داخلا فى الربوبية أولا فان كان الاول يكون لفظ خلقكم زائدا وان كان الثانى لاينحصر الموجب للعبادة فى الربوبية بل الخلق والايجاد أيضا كذلك والجواب انا نختار الاول وافراده بالذكر صريحا بعد ما علم ضمنا للاشعار بانه أصل الاصول لانه أول نعمة وردت على الانسان (قوله ويحتمل التقييد والتوضيح ان خص) يعنى اذا كان الخطاب للمشركين

المضاف اليه وانما كثر النداء على هذه الطريقة فى القرآن لاستقلاله بأوجه من التأكيد وكل مانادى الله له عباده من حيث انها أمور عظام من حقها أن يتفطنوا اليها ويقبلوا بقلوبهم عليها وأكثرهم عنها غافلون حقيق بأن ينادى له بالآكد الابلغ والجموع وأسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لاعهد ويدل عليه صحة الاستثناء منها والتأكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون واستدلال الصحابة بعمومها شائعا وذائعا فالناس يعم الموجودين وقت النزول لفظا ومن سيوجد لما تواتر من دينه عليه الصلاة والسلام ان مقتضى خطابه وأحكامه شامل للقبيلين ثابت الى قيام الساعة الا ماخصه الدليل وماروى عن علقمة والحسن ان كل شئ نزل فيه ياأيها الناس فمكى وياأيها الذين آمنوا فمدنى ان صح رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار ولا أمرهم بالعبادة فان المأمور به هو القدر المشترك بين بدء العبادة والزيادة فيها والمواظبة عليها فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والاقرار بالصانع فان من لوازم وجوب الشئ وجوب مالايتم الا به وكما أن الحدث لايمنع وجوب الصلاة فالكفر لايمنع وجوب العبادة بل يجب رفعه والاشتغال بها عقيبه ومن المؤمنين ازديادهم وثباتهم عليها وانما قال ربكم تنبيها على أن الموجب للعبادة هى الربية (الذى خلقكم) صفة جرت عليه تعالى للتعظيم والتعليل ويحتمل التقييد والتوضيح ان خص الخطاب بالمشركين وأريد بالرب أعم

وأريد بالرب أعم من الحقيقي وغيره كان في قوله تعالى الذي خلقكم صفة مقيدة وموضحة أي اعبدوا ربكم الموصوف بانه خلقكم لا الرب الذي لا يتصف بهذه الصفة وكون الصفة المذكورة مقيدة ظاهر وكونها موضحة كذلك لان الايضاح تقليل الاشتراك في المعارف وازالته (قوله للتعليل والتعظيم) فان الخلق دليل على الربوبية وهي علة للعبادة فكانه قيل علة العبادة الربوبية وعلة الربوبية أي دليلها الخلق والايجاد والاولى ان يقال ان الخلق علة للعبادة ولا ينافي ذلك كون الربوبية علة لها لان الخلق داخل في الربوبية (قوله كل ما يتقدم الانسان بالذات أو بالزمان) فيه أن أهل السنة لا يثبتون التقدم بالذات لغير الله فان التقدم بالذات هو العلة للشئ يعني ما يحتاج اليه الشئ ويمتنع وجوده بدونه فلو كان الذين من قبلكم شاملا لكل ما يتقدم الانسان بالذات أو الزمان لزم ان يكون له أي للانسان شئ متقدم بالذات عليه مخلوق لله تعالى والحال انهم أي الاشاعرة نفوا ان يكون الشئ علة لشئ فان مذهبهم ان كل الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا واسطة ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري كذا في المواقف وشرحه والجواب بان يقال ما نفاه الاشاعرة هو التأثير أي ليس لبعض الحوادث تأثير في البعض الآخر واما التوقف والتقدم بالذات فليس بمنتف عندهم فانه لا شك ان الكل موقوف على وجود الجزء وفيه نظر (قوله على اقحام الموصول الثاني بين الاول وصلته) هكذا في الكشاف وقال العلامة التفتازاني لم يعهد التأكيد اللفظي الا باعادة اللفظ الاول ومع ذلك فقد صرحوا باشاعته قبل الصلة وان أريد التأكيد من جهة المعنى عاد المحذور واحتيج الى بيان وجه اجتماع الموصول ألا يرى انهم لم يذهبوا في مثل قول الشاعر * فصيروا مثل كعصف مأكول * الى ان الكاف تأكيد بل مزيدة فالاولى ان يقال ههنا ان كلمة من مزيدة على ما هو مذهب الكسائي أو موصوفة أو موصولة واقعة موقع خبر مبتدأ محذوف والجملة صلة الذين أقول فرق بين ان يقال ان هذا اللفظ تأكيد وبين ان يقال اقحم هذا اللفظ وزيد تأكيدا ولا يلزم من صحة اطلاق الثاني صحة اطلاق الاول لانهم اذا قالوا ان هذا اللفظ تأكيد أرادوا به انه اما تأكيد لفظي وهو تكرير اللفظ الاول أو معنوي وهو ألفاظ مخصوصة واما كون الشئ مقحما أو زائدا لاجل التأكيد فرادهم بالتأكيد مطلق التقرير ثم نقول قد يكون التأكيد اللفظي لا بتكرير اللفظ الاول نحو ضربت أنت وضربت أنا بل صرح الرضي بأن التأكيد اللفظي قد يكون لا باعادة اللفظ الاول نحو هنيأ مريئا (قوله كأنه قيل اعبدوا ربكم راجين منه التقوى) رد صاحب الكشاف هذا الوجه وقال العلامة التفتازاني في بيان وجه الرد انه لا وجه لتعليقه عن الاقرب بالابعد وتوسطه بين وصفي المفعول لان الذي جعل لكم الارض الآية وصف للرب كما ان الذي خلقكم وصف له أيضا على ان تقييد العبادة بترجي التقوى ليس له كثير معنى أقول فيه بحث اما أولا فلانه لا يجب أن يجعل الذي خلقكم وصفا للمفعول بل يمكن أن يكون مبتدأ كما صرح به صاحب الكشاف والمصنف ويمكن أيضا أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي هو الذي على الاستئناف وأما ثانيا فلان المراد من التقوى الاحتراز والتجنب عن كل ما يوجب البعد وهذا معنى صحيح يعتد به ومحصله اعبدوا ربكم حال كونكم راجين منه التقوى على الدوام من كل ما يوجب البعد عن الرب وقد نبه عليه المصنف بقوله وهو التبرؤ عن كل شئ سوى الله تعالى ويكون الامر استحبابيا لا ايجابيا لان من على هذه الصفة نادر جدا هذا اذا كان المراد من التبرؤ عن الغير طرح الاسباب العادية والتوكل المحض على الله تعالى وان كان المراد منه اعتقاد ان ليس لغيره تعالى دخل وتأثير فيكون الامر للايجاب (قوله ويكون ذا خوف ورجاء) لك أن تقول يفهم من الكلام الرجاء وأما الخوف فلا يفهم منه ويمكن أن يقال المراد ههنا من الخوف خوف عدم حصول المرجو الذي هو التقوى وهو لازم الرجاء لان ما هو مرجو لا يقطع بحصوله فيحتمل عدم الحصول

من الرب الحقيقي والآلهة التي يسمونها أربابا والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستواء وأصله التقدير يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالمقياس (والذين من قبلكم) متناول كل ما يتقدم الانسان بالذات أو بالزمان منصوب معطوف على الضمير المنصوب في خلقكم والجملة أخرجت مخرج المقرر عندهم اما لاعترافهم به كما قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله أو لتمكنهم من العلم به بأدنى نظر وقرئ من قبلكم على اقحام الموصول الثاني بين الاول وصلته تأكيدا كما أقحم جرير في قوله * يا تيم تيم عدي لا أبا لكم * تيما الثاني بين الاول وما أضيف اليه (لعلكم تتقون) حال من الضمير في اعبدوا كانه قال اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح المستوجبين جوار الله تعالى نبه به على ان التقوى منتهى درجات السالكين وهو التبري من كل شئ سوى الله تعالى الى الله وان العابد ينبغي ان لا يغتر بعبادته ويكون ذا خوف ورجاء

لكن هذا خلاف ما يتبادر من عبارته بل المتبادر من عبارته الخوف من العقاب فانه استشهد بقوله تعالى يرجون رحمته و يخافون عذابه فتأمّل (قوله على معنى أنه خلقكم ومن قبلكم فى صورة من يرجى منه التقوى) اذ لا يتصور أن يكون خلقهم حين كونهم راجين ولا مرجوا منهم التقوى فى الحالة المذكورة حقيقة والفرق بين التوجيهين أن لعل فى الاول على حقيقتها وفى الثانى استعارة تبعية كما هو شأن الاستعارة فى الحروف شبه رجاء التقوى منهم بكونهم على حالة تكون منشأ لصدور التقوى ووجه الشبه استلزام التقوى فى الجملة وههنا نظر وهو أن التوجيهين المذكورين يفيدان المعنيين الاسميين ولعل حرف تنبيه لا يكون اسما فى شئ من المعانى اللهم الا أن يكون المراد ان المعنى المقصود منه هو المعنى الحرفى لكن لما لم يتيسر التعبير عنه نفسه لعدم استقلاله عبر عنه بالمعنى الاسمى قال الشريف العلامة فى شرح المفتاح كما ان المعنى الحقيقى لكلمة لعل غير مستقل بالمفهومية واذا أريد أن يعبر عنه عبر عنه بالترجى كذلك معناها المجازى المراد بكلمة لعل فى قوله تعالى لعلكم تتقون غير مستقل بالمفهومية واذا أريد أن يعبر عنه عبر بالارادة على قواعد الاعتزال (قوله وقيل تعليل للخلق أى خلقكم لكى تتقوا) هذا قول ابن الانبارى وقال العلامة التفتازانى رده صاحب الكشاف بأن جمهور أهل اللغة اقتصروا فى بيان معناه الحقيقى على الترجى والاسعاف و بأن عدم صلوحها لمجرد معنى اعلام العلية والفرضية مما وقع عليه الاتفاق الا تراك تقول دخلت على المريض كى أعوده وأخذت الماء كى أشربه لا يصح لعل لكن قال صاحب المغنى لعل لها معنيان أحدهما التوقع والثانى التعليل أثبته جماعة منهم الاخفش والكسائى وحملوا عليه قوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى (قوله والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته الخ) هذا ظاهر اذا كانت العبادة بمعنى المعرفة كما فسروها فى قوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون أو كانت شاملة لها وأما اذا كانت العبادة غير المعرفة على ما قاله المصنف وصاحب الكشاف فلا يدل ظاهر الآية على أن ظهور استحقاقه للعبادة بالنظر فى صفته والاستدلال بأفعاله واما دلالته على أن الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته ففيه خفاء فتأمّل (قوله أو مدح منصوب أو مرفوع) أما الاول فتقديره أمدح الذى جعل لكم وأما الرفع فبتقدير مبتدأ (قوله وجعل من الافعال العامّة) انما كان منها لان كل شئ ممكن لا يخلو عن جعل اما عند من يجعل الماهيات مجعولة بأنفسها فظاهر وأما عند غيرهم فباعتبار وجودها واتصافها بالاوصاف فان كلا منها بجعل الجاعل (قوله مع ما فى طبعه من الاحاطة بها) لان الارض أثقل من الماء ولذا اذا طرح فيه التراب رسب فيه فان قلت الماء يرسب فى الارض اذا سكب عليها قلت دخوله فى خلال أجزاء الارض بسبب ما فيها من الاجزاء الهوائية وطبع الماء ثقيل والهواء خفيف فيقتضى أن يدخل فى الفرج ويخرج الهواء ويتمكن مكانها حتى يكون الثقيل تحت الخفيف كما هو الوضع الطبيعى ولذا قد يشاهد صوت خروج الهواء (قوله والسماء بناء) فان قلت ما الامتنان فى جعل السماء بناء قلت لما فيها من الكواكب التى هم بها يهتدون والقمر الذى به يحسبون الايام والشهور والشمس

كما قال تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا يرجون رحمته و يخافون عذابه أو من مفعول خلقكم والمعطوف عليه على معنى انه خلقكم ومن قبلكم فى صورة من يرجى منه التقوى لترجح أمره باجتماع أسبابه وكثرة الدواعى اليه وغلب المخاطبين على الغائبين فى اللفظ والمعنى على ارادتهم جميعا وقيل تعليل للخلق أى خلقكم لكى تتقوا كما قال وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون وهو ضعيف اذ لم يثبت فى اللغة مثله والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه للعبادة النظر فى صنعه والاستدلال بافعاله وان العبد لا يستحق بعبادته عليه ثوابا فانها لما وجبت عليه شكرا لما عدده عليه من النعم السابقة فهو كاجير أخذ الأجر قبل العمل (الذى جعل لكم الارض فراشا) صفة ثانية أو مدح منصوب أو مرفوع أو مبتدأ خبره فلا تجعلوا وجعل من الافعال العامة يجىء على ثلاثة أوجه بمعنى صار وطفق فلا يتعدى كقوله

فقد جعلت قلوص بنى سهيل * من الاكوار مرتعها قريب

و بمعنى أوجد فيتعدى الى مفعول واحد كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور و بمعنى صير ويتعدى الى مفعولين كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والتصيير يكون بالفعل تارة وبالقول او العقد أخرى ومعنى جعلها فراشا ان جعل بعض جوانبها بارزا ظاهرا عن الماء مع ما فى طبعه من الاحاطة بها وصيرها متوسطة بين الصلابة واللطافة حتى صارت مهيأة لان يقعدوا و يناموا عليها كالفراش المبسوط وذلك لا يستدعى كونها مسطحة لان كرية شكلها مع عظم حجمها واتساع جرمها لا تأبى الافتراش عليها (والسماء بناء) قبة مضروبة عليكم والسماء اسم جنس يقع على الواحد

التى بهانظام وجود كل حى اذ بهايظهر الزرع والأثمار ولذا كانت المواضع البعيدة عن الشمس وهى القريبة من القطب لاتصلح للسكنى ولاللزرع والضرع (قوله أو أودع فى الماء قوة فاعلة وفى الارض قوة قابلة) ان أراد أنه أودع فى الماء قوة فاعلة مؤثرة فى الحقيقة فهو خلاف مذهب أهل السنة القائلين بان لامؤثر الاالله وان أراد انه أودع فى الماء قوة فاعلة أى يصح أن يكون لها فعل لكن لاتأثير لها وانما التأثير لله تعالى فكيف يصح أن يقال يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار و يمكن أن يقال مراده أن العادة جارية بان يتولد من اجتماع القوتين الثمار وان لم يكن لهما تأثير ودخل فان قلت لما لم يكن للقوة المذكورة فعل ودخل فى وجود الثمار فلم تسمى الفاعلة قلت لما ظهر من البارى تعالى عند وجود هذه القوة فعل سميت بالفاعلة مجازا وتوسعا بقى ههنا شئ يقال لما لم يكن للقوة الفاعلة تأثير فمن أين يعلم وجودها وما فائدة ايداعها فيه (قوله ولكن فى انشائها مدرجا) لان انشاء الشئ بالتدريج يستلزم كثرة الاطوار والخلق و يناسب اللاحق السابق بخلاف ما اذا وجد الشئ دفعة (قوله ومن أسباب سماوية) ان قيل ان هذا التوجيه لايلائم اذا كان من للابتداء لان ابتداء نزول الماء ليس من الاسباب السماوية وانما ابتداء وجوده السحاب وصعود الابخرة منها والجواب

الواحد والمتعدد كالدينار والدرهم وقيل جمع سماءة والبناء مصدر سمى به المبنى بيتا كان أو قبة أو خباء ومنه بنى على امرأته لانهم كانوا اذا تزوجوا ضربوا عليها خباء جديدا (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) عطف على جعل وخروج الثمار بقدرة الله تعالى ومشيئته ولكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا فى اخراجها ومادة لها كالنطفة للحيوان بان أجرى عادته بافاضة صورها وكيفياتها على المادة الممتزجة منهما أو أودع فى الماء قوة فاعلة وفى الارض قوة قابلة يتولد من اجتماعهما أنواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا أسباب ومواد كما أبدع نفوس الاسباب والمواد ولكن له فى انشائها مدرجا من حال الى حال صنائع وحكم يجدد فيها لاولى الابصار عبرا وسكونا الى عظيم قدرته ليس فى ايجادها دفعة ومن الاولى للابتداء سواء أريد بالسماء السحاب فان ماعلاك سماء أو الفلك فان المطر يبتدئ من السماء الى السحاب ومنه الى الارض على مادلت عليه الظواهر أو من أسباب سماوية تثير الاجزاء الرطبة من أعماق الارض الى جو الهواء فتنعقد سحابا ماطرا ومن الثانية للتبعيض بدليل قوله تعالى فأخرجنا به ثمرات واكتناف المنكرين له أعنى ماء ورزقا كانه قال وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهكذا الواقع اذ لم ينزل من السماء الماء كله ولا أخرج بالمطر كل الثمرات ولا جعل كل المرزوق ثمارا أو للتبيين ورزقا مفعول بمعنى المرزوق كقولك أنفقت من الدراهم ألفا وانما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة لانه أراد بالثمرات جماعة الثمرة التى فى قولك أدركت ثمرة بستانه و يؤيده قراءة من قرأ من الثمرة على التوحيد أولان الجموع يتعاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وقوله ثلاثة قروء أولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة والكثرة صفة رزقا ان أريد به المرزوق ومفعوله ان أريد به المصدر كانه قال رزقا اياكم (فلا تجعلوا لله أندادا) متعلق باعبدوا

أنه كان ابتداء وجود السحاب من الاسباب يكون ابتداء نزول الماء منها فان النزول يكون من الاسباب بطريق جرى العادة فابتداؤه أيضا منها وههنا نظر (قوله تثير الاجزاء الرطبة من أعماق الارض) لاوجه لهذا التخصيص بل هذا لو وقع لكان قليلا وانما الاكثر ارتفاع الاجزاء الرطبة من البحار والانهار (قوله فأخرجنا به ثمرات) قال العلامة التفتازانى التنكير سيما فى جمع القلة يفيد البعضية على ماهو الظاهر أقول يعنى انه لما كان معنى قوله أخرجنا به ثمرات أخرجنا به بعض الثمرات كان المراد ههنا أيضا أخرجنا بعض الثمرات

وفيه نظر اذ ثمرات فى قوله تعالى أخرجنا به ثمرات لابد أن يكون المراد به البعض لما ذكروا وأما ما نحن فيه فيمكن أن يكون من للبيان كما سيجئ لكن هذا خلاف الظاهر لان الظاهر ان المبين مقدم على البيان وههنا بالعكس لان المبين ههنا مؤخر فان قيل اذا كان معنى من الثمرات بعض الثمرات فيكون معنى من هو معنى لفظ البعض فيكون من اسما لاحرفا قلت معنى من البعضية الخاصة المتعلقة بين الشيئين بحيث تكون تبعا لملاحظة الطرفين كما قال الشريف العلامة فى من للابتداء انها للابتداء الخاص المتعلق بين الشيئين فليتأمل (قوله لانه أراد به) قال العلامة التفتازانى يعنى الثمرات جمع الثمرة التى بمعنى الكثرة لا الوحدة (قوله أولان الجموع يتعاور بعضها موقع بعض) بقى أن يقال ما النكتة ههنا فى استعمال جمع القلة بمعنى الكثرة و يمكن أن يقال اشارة الى أن كل جماعة من الثمرات المخرجة من الماء النازل من السموات وان كانت كثيرة فى نفسها فهى قليلة بالنسبة الى ماتحت القدرة أولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة هذا هو المعتبر عند جمهور أهل العربية والاصول (قوله متعلقة باعبدوا) لان أول مايعتبر من العبادة التوحيد

(قوله على انه نهى معطوف) فيه نظر اذ لا يظهر وجه الفاء ههنا لان العبادة ليست متقدمة على التوحيد ولا سببا له بل التوحيد رأس العبادات وأصلها الا أن يقال الفاء ههنا للترتيب المذكور وهو عطف المبين على المجمل كما فى قوله تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فيكون لا تجعلوا موضحا لاعبدوا فيكون المراد من اعبدوا ربكم وحدوه ولا تشركوا به فان كان المراد بالفاء ماذكرنا لم يتوجه عليه ما قاله العلامة التفتازانى من أن الاحسن الواو لا الفاء لكن هذا خلاف تفسير المصنف وصاحب الكشاف (قوله أونفى منصوب باضمار أن جواب له) قال العلامة التفتازانى وما جعل نفيا منصوبا باضمار ان كما فى زرنى فاكرمك فلا يشعر به كلام المصنف أى صاحب الكشاف بل يأباه لان تقدير أصالة التوحيد للعبادة يأبى كون العبادة سببا له على ما هو شرط انتصاب المضارع بعد الاشياء الستة (قوله أو بلعل) فيكون المعنى راجيا منكم التقوى فعدم الاشراك لكن المعنى الذى ذكره وهو قوله والمعنى ان تتقوا لا تجعلوا لله أندادا ليس هذا المعنى الذى ذكرناه بل هو معنى الكلام اذا كان فلا تجعلوا جزاء لشرط مقدر قال العلامة التفتازانى معناه حينئذ خلقكم فى صورة من يرجى منه التقوى أى الخوف من العقاب ليكون ذلك سببا لعدم اشراككم أقول فان قيل يرد عليه أنه يجب أن يكون ما قبل المنصوب

بالفاء سببا لما بعدها والتقدير الذى ذكره لا يفيد ذلك بل نقول التوحيد أصل التقوى فلا تكون التقوى سببا له كما فى نفى كون العبادة سببا للتوحيد لكن مقتضى قاعدة نصب المضارع بعد النهى ونظائره ان يكون مانحن فيه سببا لعدم الاشراك واذا كان التقوى ليس سببا لعدم الاشراك كان الخلق فى صورة من يرجى منه التقوى كذلك أيضا والجواب ان التقوى فرع التوحيد لكن الخلق فى صورة من يرجى منه التقوى ليس فرعا له فاندفعت الملازمة المذكورة توضيحه ان الخلق فى صورة من يرجى منه التقوى عبارة عن خلقه بحيث يكون مستعدا لصدور التقوى والخلق المذكور سبب لصدور التوحيد اذ من لم يكن مخلوقا على ماذكر لم يصلح لان يصدر التوحيد والتقوى منه (قوله الحاقا لها بالاشياء الستة لاشتراكها فى انها غير موجبة) والاشياء الستة هى الامر والنهى والاستفهام والعرض والتمنى والنفى والمراد بكونها غير موجبة عدم استفادة شئ لشئ من تلك الامور وفى عبارته تسامح والاولى أن يقال لاشتراكها فى عدم الايجاب (قوله على انه نهى وقع خبرا على تأويل مقول فيه لا تجعلوا) اعلم أن صاحب الكشاف قال يحتمل أن يكون الذى جعل مرفوعا على الابتداء وفسره السراج بأن معناه أن يكون خبرا للمبتدأ بتأويل هو الذى جعل لكم وحمله المصنف على ظاهره فلذا جعله مبتدأ خبره فلا تجعلوا ولا يخلو هذا المعنى عن ركاكة كما صرح به العلامة التفتازانى فالوجه أن يقال ان قوله تعالى فلا تجعلوا اذا جعل متعلقا بالذى جعل يكون جزاء شرط محذوف والمعنى هو الذى جعل لكم ماذكر وخصكم بالنعم الظاهرة المتظاهرة واذا كان كذلك فلا تجعلوا لله شركاء (قوله أتيما تجعلون) أى تجعلون تيما ندا مضموما الى والحال ان تيما ليس مثلا لذى حسب مطلقا وان كان أدون فكيف يكون مثلى (قوله شابهت حالهم حال من يعتقد) يعنى استعارة تبعية تهكمية تجعل غاية عجزهم بمنزلة القوة تهكما بادعاء أحد الضدين بمنزلة الضد الآخر كما جعل حاتم بمنزلة الجواد باستعارة الحاتم للبخيل

على انه نهى معطوف عليه أو نفى منصوب باضمار ان جواب له أو بلعل على ان نصب تجعلوا نصب فاطلع فى قوله تعالى لعلى أبلغ الاسباب أسباب السموات فاطلع الحاقا لها بالاشياء الستة لاشتراكها فى انها غير موجبة والمعنى ان تتقوا لا تجعلوا لله أندادا أو بالذى جعل ان استأنفت به على انه نهى وقع خبرا على تأويل مقول فيه لا تجعلوا والفاء للسببية أدخلت عليه لتضمن المبتدا معنى الشرط والمعنى ان من خصكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغى ان لا يشرك به والند المثل المناوى قال جرير

اتيما تجعلون الى ندا * وما تيم لذى حسب نديد

من ند يند ندودا اذا نفر وناددت الرجل خالفته خص بالمخالف المماثل فى الذات كما خص المساوى بالمماثل فى القدر وتسمية ما يعبده المشركون من دون الله أندادا وما زعموا انها تساويه فى ذاته وصفاته ولا انها تخالفه فى أفعاله لانهم لما تركوا عبادته الى عبادتها وسموها آلهة شابهت حالهم حال من يعتقد انها ذوات واجبة بالذات قادرة على ان تدفع عنهم بأس الله وتمنحهم مالم يرد الله بهم من خير فتهكم بهم وشنع عليهم بان جعلوا أندادا لمن يمتنع ان يكون له ند ولهذا قال موحد الجاهلية زيد ابن عمرو بن نفيل

أربا واحدا أم ألف رب * أدين اذا تقسمت الامور

تركت اللات والعزى جميعا * كذلك يفعل الرجل البصير

(وأنتم تعلمون) حال من ضمير فلا تجعلوا ومفعول تعلمون مطروح أى وحالكم انكم من أهل العلم

فاطلاق الند على كل منهما كما أطلق الحاتم على البخيل (قوله اضطر عقولكم الى اثبات موجد للممكنات متفرد بالوجوب الذاتى)
لايخفى أن الكفار المخاطبين قائلون بان الله تعالى متفرد بالوجوب الذاتى موجد للممكنات كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن
الله وقد نص المصنف قبل هذا باسطر أن المشركين مازعموا ان الاصنام مثل لله تعالى فى ذاته وصفاته فالأولى أن يقال لاضطر عقولكم الى
التوحيد الصرف ورد الشرك فى العبادة واضاعة الاصنام (قوله وعلى هذا فالمقصود) لك أن تقول الظاهر اسقاط قوله على هذا بان يقال
المقصود التوبيخ اذ التوبيخ مقصود على كل حال والجواب أن غرضه أن المراد على التقدير الثانى مجرد التوبيخ ولا يمكن قصد تقييد الحكم
والالزم أن لايكون الحكم المذكور شاملا لمن قدر على العلم ولم يعلم واما على التقدير الاول فيمكن أن يكون المراد التوبيخ مع تقييد
الحكم فان التكليف المذكور لايتوجه الا على من قدر على النظر وعبارة الكشاف هكذا ومفعول يعلمون متروك كأنه قيل وأنتم من
أهل العلم والمعرفة والتوبيخ فيه آكد ويجوز أن يقدر وأنتم تعلمون أنها لاتماثل أو أنتم تعلمون ما بينه وما بينها من
التفاوت أو أنتم تعلمون انها لاتفعل مثل أفعاله انتهى فلا يرد عليه شئ من هذا الاعتراض الآخر (قوله فمثل البدن بالارض والنفس بالسماء والفعل بالماء وما أفاض عليه) لايخفى أنه جعل البدن فراشا والنفس سماء باعتبار أن البدن أمر ثقيل من الأمور السفلية ففيه شبه بالارض التى جعلت تحت الانسان والكفر من الامور العالية ففيه شبه بالسماء ثم ان العقل نازل على البدن بل مما يقوم بالسماء الذى هو النفس وما أفاض عليهما من الفضائل العلمية والعملية المشبهة بالثمرات ليس مما تقوم بالبدن وتظهر منه فلا يلائم تفسير الماء النازل من السماء
التى هى النفس بالعقل اذ هو ليس نازلا منها بل قائما بها وكذا لايلائم تشبيه الفضائل المذكورة بالثمرات المستخرجة من الارض ويمكن أن
يقال المراد من السماء عالم القدس ومن الارض النفس ومن الماء القوى وأصول المعارف ومن الثمرات مايترتب عليهما من الفضائل العلمية
والعملية (قوله فان لكل آية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا) هذا اقتباس من الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم أنزل القرآن على
سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع فالظهر ما بينه النقل والبطن ما يكشفه التأويل ولكل حد أى طرف من
الظهر والبطن مطلع والمطلع المكان الذى يشرف على توفية خواص كل مقام أى موضع يطلع عليها بالترقى اليه فمطلع الظاهر تعلم العربية
وتتبع مايتوقف عليه الظاهر من الناسخ والمنسوخ وغير ذلك ومطلع الباطن تصفية الباطن والرياضة (قوله بذت) بالذال المعجمة
بمعنى غلبت (قوله واقحامه) أى الزامه العرب العرباء الخالصين فى العربية الذين لم يخالطوا العجم أصلا والمعازة بالزاء المعجمة
المغالبة وبالراء المهملة المضارة (قوله وعرف الخ) عطف على قوله ذكر ماهو الحجة ومعناه ان الله عرف أى وصف الحجة على نبوة
محمد صلى الله عليه وسلم وهى القرآن بما يتعرف به اعجازه وهو انه شئ لم يقدر أحد على الاتيان بسورة منه فيتيقن انه من عند الله

العلم والنظر واصابة الرأى فلو تأملتم أدنى تأمل اضطر عقلكم الى اثبات موجد للممكنات متفرد
بوجوب الذات متعال عن مشابهة المخلوقات أو منوى وهو انها لاتماثله ولا تقدر على مثل ما يفعله
كقوله سبحانه وتعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شئ وعلى هذا فالمقصود منه
التوبيخ والتثريب لاتقييد الحكم وقصره عليه فان العالم والجاهل المتمكن من العلم سواء فى
التكليف واعلم ان مضمون الآيتين هو الأمر بعبادة الله سبحانه وتعالى والنهى عن الاشراك به
تعالى والاشارة الى ماهو العلة والمقتضى وبيانه انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية اشعارا
بانها العلة لوجوبها ثم بين ربوبيته بانه تعالى خالقهم وخالق أصولهم وما يحتاجون اليه فى معاشهم
من المقلة والمظلة والمطاعم والملابس فان الثمرة أعم من المطعوم والرزق أعم من المأكول والمشروب
ثم لما كانت هذه الامور التى لايقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته تعالى رتب تعالى عليها النهى
عن الاشراك به ولعله سبحانه أراد من الآية الأخيرة مع مادل عليه الظاهر وسيق فيه الكلام
الاشارة الى تفصيل خلق الانسان وما أفاض عليه من المعانى والصفات على طريقة التمثيل فمثل
البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء وما أفاض عليه من الفضائل العملية والنظرية
المحصلة بواسطة استعمال العقل للحواس وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة
من ازدواج القوى السماوية الفاعلة والارضية المنفعلة بقدرة الفاعل المختار فان لكل آية ظهرا
وبطنا ولكل حد مطلعا (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة) لما قرر وحدانيته
تعالى وبين الطريق الموصل الى العلم بها ذكر عقيبه ماهو الحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو
القرآن المعجز بفصاحته التى بذت فصاحة كل منطيق وافحامه من طولب بمعارضته من مصاقع
الخطباء من العرب العرباء مع كثرتهم وافراطهم فى المضادة والمضارة وتهالكهم على المعازة
والمعارة وعرف مايتعرف به اعجازه ويتيقن انه من عند الله كما يدعيه وانما قال مما نزلنا لان

كما يدعيه فان قيل عدم الاتيان بمثل السورة لايدل على كونه من عند الله اما أولا فلانه يحتمل ان يقدر النبي صلى الله عليه وسلم على شئ لم يقدر عليه غيره ثانيا انه لايلزم من عدم قدرة الانسان مطلقا على مثل سورة ان يكون من عند الله اذ يحتمل ان يكون من جانب الملك قلنا هنا الزام المشركين المعارضين للنبي صلى الله عليه وسلم ومنهم جماعة يدعون انهم في غاية الفصاحة والبلاغة فكل مايقدر عليه واحد من الناس في أمر البلاغة يقدرون عليه فلا مجال للاحتمال الاول وأيضا هم يزعمون ان القرآن كلام النبي صلى الله عليه وسلم لا كلام الله والنبي صلى الله عليه وسلم ادعى العكس فاثبات انه ليس بكلام النبي عليه الصلاة والسلام كاف في المقصود وهو ابطال زعم المشركين اذ هم لم يقولوا بانه كلام الملك ولا يرضون به اذ لو سلموا نزول الملك عليه لكان تسليما لصدقه عليه في نبوته (قوله مما يريبهم) أى يوقعهم في الشك لانهم قالوا لو كان القرآن من عند الله لوجب ان ينزل دفعة حتى يكون مخالفا لما صنعه الشاعر والناثر من صوغ الكلام وابداعه نجما فنجما (قوله ازاحة للشبهة واقامة للحجة) لان المشركين قالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فقيل في ردهم أنتم لاتقدرون على معارضة نجم واحد من نجوم القرآن فكيف اذا أنزل دفعة واحدة فهو أشد في التبكيت والالزام (قوله

لانها محيطة بطائفة من القرآن) فيه نظر فان السورة ليست محيطة بطائفة منه بل مشتملة عليها اشتمال الكل على الجزء لا اشتمال الظرف على المظروف والاولى ان يقال لان بعض أجزائها محيط بالبعض فان مجموع المقدم والمؤخر محيط بالوسط أو يقال ان السورة محيطة بالمعاني وعبارة الكشاف فاما ان يسمى بسور المدينة وهي حائطها لانه طائفة من القرآن محدودة محوزة على حيالها كالبلد المسور أو لانها محتوية على فنون من العلم وأجناس من الفوائد كاحتواء سور المدينة على مافيها انتهى

نزوله نجما فنجما بحسب الوقائع على ماترى عليه أهل الشعر والخطابة مما يريبهم كما حكى الله عنهم فقال وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فكان الواجب تحديهم على هذا الوجه ازاحة للشبهة والزاما للحجة وأضاف العبد الى نفسه تعالى تنويها بذكره وتنبيها على انه مختص به منقاد لحكمه تعالى وقرئ عبادنا يريد محمدا صلى الله عليه وسلم وأمته والسورة الطائفة من القرآن المترجمة التي أقلها ثلاث آيات وهي ان جعلت واوها أصلية منقولة من سور المدينة لانها محيطة بطائفة من القرآن مفرزة محوزة على حيالها أو محتوية على أنواع من العلم احتواء سور المدينة على مافيها أو من السورة التي هي الرتبة قال النابغة

ولرهط حراب وقد سورة * في المجد ليس غرابها بمطار

لان السور كالمنازل والمراتب يترقى فيها القارئ أو لها مراتب في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القراءة وان جعلت مبدلة من الهمزة فمن السؤرة التي هي البقية والقطعة من الشئ والحكمة في تقطيع القرآن سورا افراد الانواع وتلاحق الاشكال وتجاوب النظم وتنشيط القارئ وتسهيل الحفظ والترغيب فيه فانه اذا ختم سورة نفس ذلك عنه كالمسافر اذا علم انه قطع ميلا وطوى بريدا والحافظ متى حذقها اعتقد انه أخذ من القرآن حظا تاما وفاز بطائفة محدودة مستقلة بنفسها فعظم ذلك عنده وابتهج به الى غير ذلك من الفوائد (من مثله) صفة سورة أى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا ومن للتبعيض أو للتبيين وزائدة عند الاخفش أى بسورة مماثلة

وليس فيما ذكره المصنف (قوله ولرهط حراب وقد) بالحاء والراء والدال المهملة هما رجلان من بني أسد للقرآن

في الاساس هذه أرض لايطير غرابها أى كثيرة الثمار مخصبة والمراد ههنا رتبة من المجد ثابتة لاتزول (قوله افراد الانواع) أى اتيان كل نوع من العلوم في سورة (قوله وتلاحق الاشكال) بان يورد في كل ماهي متناسقة فتكون المعاني متناسقة واطراف النظم متحاذية متلائمة أى اذا قطعت السور وكان كل سورة نظما مستقلا تكون معانيها متناسبة ونظمها متجاذبا أى متجاورا متقاربا كما أورد في الكتب مسائل متعلقة بشئ في باب ومسائل متعلقة بآخر في باب آخر فيكون أعجب عند العقل وأحسن من ان يكون الكل سورة واحدة (قوله الى غيرها من الفوائد) مثل ان يكون لاحد غرض متعلق بآية خاصة بان يريد حفظها أو يتحقق نظمها أو معناها فاذا علم انها في أى سورة يحصل منها غرضه سريعا اذ بعد العلم بانها من أى سورة يطلبها من تلك السورة في أقصر زمان بخلاف مالم يكن القرآن سورا فان طلب الآية على هذا كان عسرا كما لايخفى (قوله ومن للتبعيض أو التبيين) فسر أولا ان معناه بسورة كائنة من مثله وهذا يدل على ان من للتبعيض لا للتبيين لانه على تقدير ان يكون من للتبيين لاحاجة الى تقدير كائنة اذ يصح المعنى بدونه سلمناه لكن عدم الحاجة اليه على تقدير كون من زائدة ظاهرة والظاهر ان قوله ومن للتبعيض الخ كلام مستقل ليس مرتبا على قوله أى بسورة كائنة من مثله فكانه قيل من الرأس من للتبعيض أو للتبيين

للقرآن العظيم فى البلاغة وحسن النظم أولعبدنا ومن للابتداء أى بسورة كائنة ممن هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشرا أميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم أوصلة فأتوا والضمير للعبد صلى الله عليه وسلم والرد الى المنزل أوجه لانه المطابق لقوله تعالى فأتوا بسورة مثله ولسائر آيات التحدى ولان الكلام فيه لافى المنزل عليه فحقه أن لاينفك عنه ليتسق الترتيب والنظم ولان مخاطبة الجم الغفير بأن يأتوا بمثل ماأوتى به واحد من أبناء جلدتهم أبلغ فى التحدى من أن يقال لهم ليأت بنحو ماأتى به هذا آخر مثله ولانه معجز فى نفسه لابالنسبة اليه لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم يكن على صفته ولايلائمه قوله تعالى (وادعوا شهداءكم من دون الله) فانه أمر بان يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة أو الناصر أو الامام وكأنه سمى به لانه يحضر النوادى وتبرم بمحضره الامور اذ التركيب للحضور اما بالذات أو بالتصور ومنه قيل للمقتول فى سبيل الله شهيد لانه حضر ما كان يرجوه أو الملائكة حضروه ومعنى دون أدنى مكان من الشئ ومنه تدوين الكتب لانه ادناء البعض من البعض ودونك هذا أى خذه من أدنى مكان منك ثم استعير للرتب فقيل زيد دون عمرو أى فى الشرف ومنه الشئ الدون ثم اتسع فيه

أو زائدة فتأمل (قوله أولعبدنا ومن للابتداء أى بسورة كائنة ممن هو على حاله) لايخفى ان الاتيان بمطلق السورة المشتملة على الجمل المتناسبة المشتملة على المعانى الصحيحة ممكن وانما المستحيل الاتيان بسورة من مثل القرآن فاذا رجع الضمير الى العبد وجب ان يقدر الكلام فأتوا بسورة مماثلة للقرآن من مثل العبد ولايخفى مافيه (قوله أوصلة فأتوا والضمير للعبد) يرد عليه انه يمكن ان يكون الضمير على هذا التقدير أيضا راجعا الى القرآن فيكون المعنى فأتوا من مثل القرآن بسورة وأجاب العلامة التفتازانى بان الذوق يشهد بان تعلق من مثله بالاتيان يقتضى وجود المثل ورجوع العجز الى ان يؤتى منه بشئ ومثل النبى صلى الله عليه وسلم فى البشرية والعربية موجود بخلاف مثل القرآن فى البلاغة والفصاحة واذا كان صفة للسورة فالمعجوز عنه هو الاتيان بالسورة الموصوفة ولايقتضى وجود المثل بل ربما يقتضى انتفاءه وحاصله ان قولنا ائت من مثل الحماسة ببيت يقتضى وجود المثل بخلاف قولنا ائت ببيت مثل الحماسة أقول فيما ذكر خفاء فليتأمل (قوله لان مخاطبة الجم الغفير الخ) انما كان أبلغ لان فيه اشعارا بانه لو جمعوا واتفقوا لم يقدروا على الاتيان بمثله بخلاف مالو أمروا بالاتيان من شخص واحد فانه يمكن ان لايقدر شخص واحد على شئ ولكن يقدر الجميع (قوله ولا يلائمه قوله الخ) يعنى طلب الاتيان بسورة من شخص متصف بصفة مخصوصة مماثل لشخص آخر لايلائم تعميم الامر بالاستعانة من كل واحد لانه اذا لم ينفع نصرة الشهداء من دون الله فى الاتيان بسورة من مثله فالظاهر انه لا يمكن الاتيان به أصلا فلايبقى لتقييد الاتيان بمثل العبد كثير فائدة ويمكن أيضا ان يقال انه على تقدير رجوع الضمير الى العبد كان الانصار أنصار المثل العبد حقيقة لاله فالاولى اضافة الشهداء اليه لااليهم (قوله أو بالتصور) أى بحسب العلم فان الله شهيد على كل شئ لابمعنى انه تعالى حاضر عنده حضورا مكانيا فان هذا محال فى حقيقته وانما الحضور باعتبار علمه فان علمه تعالى محيط بجميع الاشياء لايغيب عنه شئ ويقال للعالم بالشئ انه مشاهد له وشهده (قوله ثم اتسع فيه فاستعمل فى كل تجاوز حد الى حد) اذا كان دون بمعنى التجاوز كان من زائدة اذ يكفى ان يقال لايتخذ المؤمنون الكافرين أولياء دون المؤمنين أى متجاوزين المؤمنين كما فى البيت المذكور فان لفظ من زائدة فى البيت لكونه فى كلام غير موجب لانه نفى واما قوله وادعوا شهداءكم من دون الله فكلام موجب ومن لاتكون زائدة فى كلام موجب الاعند الاخفش فليس المقصود أن دون ههنا بمعنى التجاوز وانما المقصود انها مستعملة كذلك فى الجملة وأما ههنا فتستعمل بمعنى غير كما قال المصنف من انسكم وجنكم وآلهتكم غير الله أو بمعنى قدام الشئ كما قال أو الذين يشهدون لكم بين يدى الله تعالى على زعمكم فاذا كان بمعنى غير فمن للتبعيض اذا كانت متعلقة بشهداء وللابتداء اذا كانت متعلقة بادعوا واذا كان دون بمعنى قدام كان بمعنى فى هذا هو المفهوم من كلام المصنف وهو قريب مما قاله صاحب الكشاف وقال العلامة التفتازانى ان كلمة من الداخلة على دون انما هى فى كما فى سائر الظروف غير المتصرفة وهى التى تكون منصوبة على الظرفية أبدا ولاينجر الابمن خاصة وقد يقال انها اذا تعلقت بادعوا فلابتداء الغاية اذ الدعاء قد ابتدأ من دون الله واذا تعلقت بالشهداء على معنى انهم يشهدون بين يدى الله تعالى فللتبعيض كما سيجىء فى قوله تعالى لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم أن الفعل يقع فى بعض الجهتين أقول يتبين فى أول كلامه مخالفته لهما لانه اذا كان معناه ادعوا الذين اتخذتموهم

آلهة من دون الله أو ادعوا من دون الله شهداءكم بمعنى لا تستشهدوا بالله وادعوا الشهداء من الناس كما قاله صاحب الكشاف لا يلائم جعل من بمعنى فى كما لا يخفى على المنصف فتأمل (قوله ومن متعلقة بادعوا والمعنى الخ) فيه ان المعنى الاول على ماذكره يدل على ان الجار متعلق بشهداءكم ويكون قوله من انسكم الخ بيانا لقوله من حضركم لكنه مناف لما ذكره أولا من تعلق من بادعوا وقد يقال فى الجواب ان قوله من انسكم وجنكم وآلهتكم ليس بيان من دون الله حتى يرد ماذكر بل بيانه قوله غير الله فالمقصود ادعوا واشهداءكم أى حاضريكم الذى هو الجن والانس والآلهة من دون الله أى غير الله وفيه ما فيه والاولى أن يقال انه ذكر حاصل المعنى وحق العبارة أن يقال وادعوا من دون الله شهداءكم أى من حضركم من الانس والجن والآلهة * واعلم أن المذكور خمسة أوجه والامر على الاولين للتبكيت والتعجيز وعلى الثالث والرابع للتهكم اذ على هذين الوجهين كان المراد من الشهداء الاصنام ولذا قال بعد ذكر هذين الوجهين وفى أمرهم أن يستظهروا بالجماد الخ وعلى هذا كان الاولى أن يقال أولياء وآلهة وعبارة الكشاف ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة انكم على الحق وأما اذا كان المراد فصحاء العرب ووجوه الناس فالامر للاستدراج هكذا ذكره العلامة التفتازانى وههنا موضع نظر فتأمل وعلى التقدير الاخير كان الشهداء بمعنى الرؤساء فلذا اعتبر حذف المضاف ليكون الرؤساء التى هى أولياء الاصنام فى مقابلة أولياء الله واعلم أن المفهوم من ظاهر كلامه ان الاوجه المذكورة على تقدير أن تكون من

فاستعمل فى كل تجاوز حد الى حد وتخطى أمر الى آخر قال تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أى لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين قال أمية

* يانفس مالك دون الله من واق * أى اذا تجاوزت وقاية الله فلا يقيك غيره ومن متعلقة بادعوا والمعنى وادعوا للمعارضة من حضركم أو رجوتم معونته من انسكم وجنكم وآلهتكم غير الله سبحانه وتعالى فانه لا يقدر على أن يأتى بمثله الا الله أو وادعوا من دون الله شهداء يشهدون لكم بان ما أتيتم به مثله ولا تستشهدوا بالله فانه من ديدن المبهوت العاجز عن اقامة الحجة أو بشهدائكم أى الذين اتخذتموهم من دون الله أولياء وآلهة وزعمتم أنها تشهد لكم يوم القيامة أو الذين يشهدون لكم بين يدى الله تعالى على زعمكم من قول الاعشى * تريك القذى من دونها وهى دونه * ليعينوكم وفى أمرهم ان يستظهروا بالجماد فى معارضة القرآن العزيز غاية التبكيت والتهكم بهم وقيل من دون الله أى من دون أوليائه يعنى فصحاء العرب ووجوه المشاهد ليشهدوا لكم ان ما أتيتم به مثله فان العاقل لا يرضى لنفسه أن يشهد بصحة ما اتضح فساده وبان اختلاله (ان كنتم صادقين) انه من كلام البشر وجوابه محذوف دل عليه ماقبله والصدق الاخبار المطابق وقيل مع اعتقاد المخبر انه كذلك عن دلالة أو امارة لانه تعالى كذب المنافقين فى قولهم انك لرسول الله لما لم يعتقدوا مطابقته ورد بصرف التكذيب الى قولهم نشهد لان الشهادة اخبار عما علمه وهم ما كانوا عالمين به (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا

متعلقة بادعوا لانه قال ومن متعلقة بادعوا والمعنى الخ لكن قوله أو شهداءكم الذين اتخذتم من دونه أولياء أو آلهة الخ انما يصح على تقدير أن تكون من متعلقة بشهداءكم وحق العبارة أن يقال أو متعلقة بشهداءكم والمعنى شهداءكم وهم وهذا الوجه جائز ومضمون ماقاله صاحب الكشاف أن من متعلقة بادعوا أو بشهدائكم فان علقته بشهدائكم فمعناه ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة على الحق أو ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدى الله أو ادعوا اشهداءكم من دون الله أى من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم أتيتم بمثله وهم وجوه المشاهد وتعليقه بالدعاء فى هذا الوجه جائز وان علقته بالدعاء فمعناه ادعوا من دون الله شهداء لم يعنى لا تستشهدوا بالله فانه من ديدن المبهوت أو ادعوا من دون الله شهداءكم يعنى ان الله شاهدكم لانه أقرب اليكم من حبل الوريد وهو بينكم وبين أعناق أرواحكم والجن والانس شاهدوكم فادعوا كل من يشهدكم من الجن والانس الا الله تعالى لانه قادر وحده على أن يأتى بمثله دون كل شاهد (قوله تعالى فان لم تفعلوا الآية) قال صاحب الكشاف فان قلت مامعنى اشتراطه تعالى فى اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله قلت لانهم اذا لم يأتوا بها وتبين عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح صدقه ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب فقيل لهم ان استبنتم العجز فاتركوا العناد فوضع فاتقوا النار موضعه لان اتقاء النار لصيقة وضميمة ترك العناد من حيث انه من نتائجه لان من اتقى النار ترك المعاندة وهو من باب الكناية التى هى شعبة من شعب البلاغة قال العلامة التفتازانى فى قوله لان اتقاء النار الخ اشعار بان هذا تعبير بالملزوم عن اللازم واعترض بانه ينبغى أن يكون مجازا عن ترك العناد على ما اختاره صاحب المفتاح لا كناية اذ مبناها على التعبير باللازم عن الملزوم والجواب أن اطلاق الكناية على التعبير بالملزوم

النار

عن اللازم شائع فى كلام المصنف ومبنى الفرق بينها وبين المجاز عنده على ارادة المعنى الحقيقى وعدمها كما سيجىء فى قوله تعالى ولا جناح
عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أقول ماذكر فى تفسير الآية أى قوله ولا جناح عليكم الآية أن الكناية ان يذكر معنى مقصود
بلفظ لم يوضع له لكن استعمل فى الموضوع له لا على وجه القصد اليه بل لينتقل منه الى الشئ المقصود فطويل النجاد مستعمل فى معناه
الحقيقى لكن لا يكون هو المقصود بالاثبات بل لينتقل منه الى طول القامة فخرج بقيد الاستعمال فى معناه المجاز وبقيد عدم القصد
الصريح من الحقيقة هذا ماقاله وحينئذ نقول اذا جعل قوله تعالى فاتقوا النار كناية يكون مستعملا فى معناه فعاد السؤال المذكور من
انه لا وجه لربطه بالشرط المذكور وأما كونه غير مقصود بل المقصود منه شئ آخر كترك العناد فلا يدفع الشبهة بل دافع الشبهة أن يقال
ليس قوله تعالى فاتقوا النار مستعملا فى معناه الحقيقى بل مستعملا فى ترك العناد كما اختاره صاحب المفتاح ويدل عليه أن صاحب
الكشاف قال ونظيره أن يقول الملك لحشمه ان أردتم الكرامة عندى فاحذروا سخطى يريد فاتبعونى وأطيعوا أمرى وافعلوا ماهو
نتيجة حذر السخط وأيضا الاتقاء من النار واجب على الاطلاق من غير تقييد بشرط وتعليق بأمر كما لا يخفى فظهر منه أنه لا يناسب جعل
فاتقوا النار جزاء الا اذا صرف عن معناه الحقيقى حتى يكون مجازا ولقائل أن يقول ظاهر هذه العبارة من الكشاف وهو قوله ويدل
عليه الخ والعبارة الاخرى حيث قال فقيل ان استبنتم العجز فاتركوا العناد فوضع فاتقوا النار موضعه لان اتقاء النار لصيقة وضميمة ترك
العناد من حيث انه من نتائجه لان من اتقى النار ترك المعاندة ينادى على أن المراد باتقاء النار ترك العناد فيكون مجازا غاية الامر
استعمال لفظ الكناية فى المجاز وله وجه اذا كانت الكناية مستعملة فى المعنى اللغوى الذى هو ترك التصريح
والجواب ان كون المراد
باتقاء النار ترك العناد لا يدل
على كونه مجازا وانما
يلزم لو لم يمكن ارادة المعنى
الحقيقى فتأمل واعلم أن
صاحب الكشاف قال فى
تفسير الاية المذكورة ان
الكناية أن يذكر الشئ بغير
لفظه الموضوع له وهذا يدل
على ان الكناية مستعملة
فى غير المعنى الموضوع
له وظاهره ينافى ماذكره العلامة التفتازانى من ان الكناية مستعملة فى المعنى الموضوع له ثم انه مناف لما صرح به فى المطول من ان
الكناية ليست مستعملة فى المعنى الموضوع له بل فى لازمه (قوله ظهر انه معجز والتصديق به واجب) فان قيل عجزهم عن الاتيان بمثله
لا يدل على انه معجز مثبت للنبوة اذ يجوز أن يقدر غير النبى عليه الصلاة والسلام عليه قلنا الجواب عنه مذكور فيما سبق وهو ان هذه
الآية الزام للمعاندين الذين هم فى غاية الفصاحة وتبكيت لن استعان منهم فثبت اعجازه واذا ثبت فلا يظهر من غير النبى لما هو مذكور فى
كتب الكلام وهو أن الله تعالى لا يظهر المعجز الخارق على يد المدعى الكاذب (قوله تقرير المكنى عنه الخ) فانه لما كان الاتقاء لازما الترك
العناد أى الايمان كان فى ذكره نوع تقرير له والاولى أن يقال نزل ملزوم الجزاء منزلته تقريرا الخ لان فى ذكر الملزوم تقريرا
للازم وليس فى العكس كذلك الا ان يكون التلازم بينهما أى اللزوم من الجانبين ولذا قالوا فى الاستدلال على ان الكناية أبلغ من
التصريح والمجاز أبلغ من الحقيقة انهما انتقال من الملزوم الى اللازم (قوله تهكما بهم) علة للتصدير بان اى استعمل الكلمة التى
للشك فى الامر المتيقن استعمال الضد فى الضد فينزل اليقين منزلة الشك للتهكم كما استعملت البشارة فى مقام الانذار فكلمة ان
استعارة تبعية تهكمية (قوله ولانه لما صيرته ماضيا الخ) فان قلت هذا التعليل لا يناسب اثبات عمل لم فان الجزء لا يعمل فى الكل
قلت غرضه انه لا يصلح ان للعمل الا فى الفعل لا فى المركب من فعل وحرف هو لم فبقى أن يكون العمل للم واعلم أن قوله لما صيرته ماضيا
فيه نظر فقد قال العلامة التفتازانى فى كلام الكشاف اشارة الى أن كلمة ان فى موضع اذا وانه للاستمرار لا لمجرد الاستقبال فظهر
منه ان لم لم تجعل المضارع ماضيا بل الفعل بمعنى الاستمرار ويشمل الاستقبال ثم انه ان ادعى ان لم فى كل موضع دخل على المضارع
ويجتمع مع ان يقلبه ماضيا فيشكل بمثل قوله تعالى فان لم تأتونى به وان ادعى أنها فى مثل هذا الموضع تقلبه ماضيا فلابد عليه من دليل

النار التى وقودها الناس والحجارة) لما بين لهم ما يتعرفون به أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء
به وميزلهم الحق عن الباطل رتب عليه ما هو كالفذلكة له وهو انكم اذا اجتهدتم فى معارضته وعجزتم
جميعا عن الاتيان بما يساويه أو يدانيه ظهر انه معجز والتصديق به واجب فآمنوا به واتقوا العذاب
المعد لمن كذب فعبر عن الاتيان المكيف بالفعل الذى يعم الاتيان وغيره ايجازا ونزل لازم الجزاء
منزلته على سبيل الكناية تقريرا للمكنى عنه وتهويلا لشأن العناد وتصريحا بالوعيد مع الايجاز
وصدر الشرطية بان التى للشك والحال يقتضى اذا الذى للوجوب فان القائل سبحانه وتعالى لم يكن
شاكا فى عجزهم ولذلك نفى اتيانهم معترضا بين الشرط والجزاء تهكما بهم وخطابا معهم على حسب
ظنهم فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا عندهم وتفعلوا جزم بلم لانها واجبة الاعمال مختصة بالمضارع
متصلة بالمعمول ولانها لما صيرته ماضيا صارت كالجزء منه وحرف الشرط كالداخل على المجموع

فكأنه قال فان تركتم الفعل ولذلك ساغ اجتماعهما ولن كلا فى نفى المستقبل غير أنه أبلغ وهو حرف مقتضب عند سيبويه والخليل فى احدى الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى أصله لا أن وعند الفراء لا فابدلت ألفها نونا والوقود بالفتح ماتوقد به النار وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح قال سيبويه وسمعنا من يقول وقدت النار وقودا عاليا والاسم بالضم ولعله مصدر سمى به كما قيل فلان فخر قومه وزين بلده وقد قرئ به والظاهر ان المراد به الاسم وان أريد به المصدر فعلى حذف مضاف أى وقودها احتراق الناس والحجارة وهى جمع حجر كجمالة جمع جمل وهو قليل غير منقاس والمراد بها الاصنام التى نحتوها وقرنوا بها أنفسهم وعبدوها طمعا فى شفاعتها والانتفاع بها واستدفاع المضار لمكانتهم ويدل عليه قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم عذبوا بما هو منشأ جرمهم كما عذب الكافرون بما كنزوه أو بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادة فى تحسرهم وقيل الذهب والفضة التى كانوا يكنزونها ويغترون بها وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه وقيل حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل وابطال للمقصود اذ الغرض تهويل شأنها وتفاقم لهبها بحيث تتقد بما لا يتقد به غيرها والكبريت تتقد به كل نار وان ضعفت فان صح هذا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فلعله عنى به أن الاحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران ولما كانت الآية مدنية نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى فى سورة التحريم نارا وقودها الناس والحجارة وسمعوه صح تعريف النار ووقوع الجملة صلة بازائها فانها يجب أن تكون قصة معلومة (أعدت للكافرين) هيئت لهم وجعلت عدة لعذابهم وقرئ أعتدت من العتاد بمعنى العدة والجملة استئناف أو حال باضمار قد من النار لا الضمير الذى فى وقودها وان جعلته مصدرا للفصل بينهما بالخبر وفى الآيتين ما يدل على النبوة من وجوه الاول ما فيهما من التحدى والتحريض على الجد وبذل الوسع فى المعارضة بالتقريع والتهديد وتعليق الوعيد على عدم الاتيان

ثم ان العلامة النيسابورى ذكر فى ترجمة قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا بس اگر نكنيد وخود هرگز نتوانيد كرد وهذا صريح فى ان لم تجعله ماضيا فان قيل لعل لم يجعل الفعل المضارع ماضيا ثم بعد دخول ان صار للاستمرار قلنا فلا فائدة فى جعله ماضيا بل لا معنى للجعل ماضيا فى مثل قوله فان لم تأتونى به فالاولى أن يقال ان لم فى هذا الموضع يفيد مجرد النفى (قوله أى وقودها احتراق الناس والحجارة) يعنى انه اذا جعل مصدرا لا يصح حمل الناس والحجارة عليه فيجب ان يقدر شئ يصح الحمل به وهو الاحتراق وفيه ان هذا الحمل لا يصح أيضا كما ان حمل الناس عليه لا يصح اذ الايقاد الاشتعال وهو غير الاحتراق فانه يصح أن يقال اتقدت النار ولا يصح أن يقال احترقت وان كان بناء الحمل على المبالغة كما فى زيد عدل يصح حمل الناس على الوقود بطريق المبالغة غاية الامر ان الاحتراق أقرب الى الوقود من الناس لانه أثره (قوله أو بنقيض ما كانوا يتوقعون الخ) هذا تعذيب الروح وما تقدم عليه عذاب البدن فايقاد الناس والاصنام لنوعين من العذاب (قوله وعلى هذا لم يكن لتخصيص الكفار الخ) يعنى ان المؤمنين المتنعين من الزكاة أيضا معذبون بالذى يكنزونه من الذهب والفضة كما قال تعالى الذين يكنزون الذهب والفضة الآيتين وفيه نظر لان معنى الآية التى نحن فى تفسيرها ان الحجارة توقد النار وتشتعل بها وهاتان الآيتان لا يدلان على اشتعال النار بما يكنزه المؤمنون وانما يدل على أنه يحمى فتكوى به جباههم والاحماء غير الاشتعال وغير مستلزم له ولعل الكافرين معذبون باحماء الذهب والفضة وكيهم بهما وبايقاد النار بهما أيضا وغيرهم من الكافرين معذبون بالنوع الاول (قوله بعد ما نزل بمكة قوله تعالى فى سورة التحريم الخ) هكذا فى الكشاف واعترض عليه بوجهين الاول ان سورة التحريم مدنية بلا خلاف من غير استثناء شئ من الايات الثانى ان هذه الآية من جملة ما نزل فيها يا أيها الناس وقد سبق أنه مكى وأجيب عن الاول بأنه يجوز أن يكون تلك الآية من سورة التحريم مكية وتصريحه بذلك يدل على عدم الوفاق فى جميع السورة وعن الثانى أن ما سبق رواية عن علقمة والجمهور على أن سورة البقرة مدنية (قوله وقرئ أعتدت الخ) قال فى الصحاح اعتدنا عتادا أى أعده والعتاد العدة يقول احذر للامر عدته أى أهبته وآلته ومراد المصنف انه أخذ من العتاد فكان معنى اعتده فى الاصل جعل له عتادا وعدة ثم استعمل بمعنى أعدت فكان الشئ الذى أعد لآخر أهبة وآلة له (قوله استئناف أو حال باضمار قد) الاستئناف راجح على الحال اذ النار معدة للكافرين فى كل حال لكن جعلها جملة حالية يوهم خلاف ذلك وكذا يوهم الامر بالتقوى منها فى حال اعدادها للكافرين لا فى غير ذلك الحال ولم يتعرض صاحب الكشاف لكونها حالية أو استئنافية قال العلامة التفتازانى كان ينبغى ان يبين موقع هذه الجملة فانها متعلقة باحوال النار ولا يحسن الاستئناف والحال وعندى انها صلة بعد صلة كما فى الخبر والصفة وان أبيت بناء على انه لم يسطر فى كتاب فليكن عطفا بترك

بما

العاطف لكن عطف و بشر على لفظ المبنى للمفعول يقوى جانب الاستئناف أقول اما عدم حسن كونها حالية فلما ذكرناه واما عدم حسن كونها استئنافية فغير ظاهر ولعل وجه عدم الحسن ان مضمون الجلة الاستئنافية معلوم مما سبق واما كون لفظ المبنى للمفعول يقوى جانب الاستئناف فظاهر اذلا وجه لكون بشر حا لا مما سبق أوصلة له فان قيل لايجوز ان يكون بشر معطوفا على أعدت على تقدير الاستئناف لأنه جواب سؤال هوانه ماحال النار المذكور ولايخفى أن بشر لايصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال قلنا لعله أراد بالاستئناف كونه جملة مستقلة (قوله لم يتصدوا لمعارضته الخ) لايخفى ان ماذكر لايستفاد من الآيتين وانما يستفاد منهما انهم دعوا الى المعارضة بابلغ وجه ثم لم يقدروا على المعارضة واما انهم لم يتصدوا للمعارضة فغير مفهوم منهما ولا الالتجاء الى الجلاء و بذل المهج وانما يعلم من الخارج (قوله دال على ان النار مخلوقة معدة لهم الآن) وللمخالف ان يقول انه يعبر عن المستقبل بالماضى لتحقق الوقوع ومثله كثير فى القرآن كقوله تعالى ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار وللمجيب أن يقول انه خلاف الظاهر ولا يصار اليه الا بدليل (قوله وماذكره) اشارة الى رد المعتزلة حيث قالوا الجنة والنار ليستا بمخلوقتين الان وانما يخلقان يوم الجزاء (قوله والمقصود عطف حال من آمن الخ) أى المعطوف جملة قوله و بشرهم الى قوله وهم فيها خالدون والمعطوف عليه جملة وصف عقاب الكافرين على مافهم من قوله فان لم تفعلوا الآية والجامع بينهما التضاد (قوله لاعطف الفعل نفسه الخ) يعنى انما عطف الفعل مع الفاعل اذ لا يعطف مجرد الفعل على شئ بل اذا عطف الفعل يكون الفعل مع فاعله معطوفا ومثل ذلك العطف قد يقع فى المفردات كقوله تعالى هو الأول والآخر والظاهر والباطن فان الواو الوسطى لعطف مجموع الآخرين على الأولين وانما كان كذلك لعدم المناسبة بين الثالثة والاولين وانما المناسبة بين المجموعين فان كلا منهما مشتمل على متقابلين (قوله أوعلى فاتقوا) فيكون حاصل الكلام فان لم تعارضوا القرآن فقد ثبت صدق النبى فاتركوا العناد واتقوا النار أيها الكافرون و بشر المؤمنين بالجنات أيها النبى قال العلامة التفتازانى ولما فى الوجهين من البعد سيما الثانى فان ربطه بالشرط وعطف الامر لمخاطب على الامر لمخاطب آخر من غير التصريح بالنداء مما منعه النحاة ذهب صاحب المفتاح الى انه عطف على قل مرادا بها قل يا أيها الناس كانه قيل قل كذا وكذا و بشر المؤمنين ولما فيه من البعد من جهة اشتمال الكلام السابق على قوله وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا وهو لايصلح مقولا للنبى عليه السلام الا بتكلف ذهب بعضهم الى انه عطف على قل مرادا قل فان لم تفعلوا أو على محذوف يقابل بشر أى فانذر الكافرين و بشر المؤمنين أقول قد يقال يمكن ان يكون معطوفا على قوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم ويكون ههنا نداء مقدر بقرينة الخطاب ويكون التقدير ويا أيها النبى بشر فتأمل (قوله تفخيما لشأنهم الخ) لك ان تقول اذا خاطبهم الله تعالى بالبشارة كان التعظيم فيه أقوى والايذان بانهم أحقاء بان يبشروا أظهر وقد غير عبارة الكشاف فوقع فيما وقع قال لم يامر بذلك واحدا بعينه وانما كل أحد مامور به وهذا الوصف أحسن وأجزل لانه يؤذن بان الامر لعظمه وفخامة شأنه محقوق بان يبشر به والجواب انه خاطب الكفار سابقا بقوله فاتقوا فلو خوطب المؤمنون أيضا لكان تشريكا بينهما فاذا غير الاسلوب دل على ان المؤمنين ليس حالهم كحال الكفار فى اجراء الخطاب فكان فيه نوع تعظيم فتأمل (قوله فيكون استئنافا)

بما يعارض أقصر سورة من سور القرآن ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادة لم يتصدوا لمعارضته والتجؤا الى جلاء الوطن و بذل المهج والثانى أنهما يتضمنان الاخبار عن الغيب على ماهو به فانهم لو عارضوه بشئ لامتنع خفاؤه عادة سيما والطاعنون فيه أكثر من الذابين عنه فى كل عصر والثالث أنه صلى الله عليه وسلم لو شك فى أمره لما دعاهم الى المعارضة بهذه المبالغة مخافة أن يعارض فتدحض حجته وقوله تعالى أعدت للكافرين دل على أن النار مخلوقة معدة الآن لهم (و بشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات) عطف على الجلة السابقة والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن العظيم و وصف ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه على ماجرت به العادة الالهية من أن يشفع الترغيب بالترهيب تنشيطا لاكتساب ماينجى وتثبيطا عن اقتراف مايردى لاعطف الفعل نفسه حتى يجب أن يطلب له مايشاكله من أمر أونهى فيعطف عليه أو على فاتقوا لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدى ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به استحق الثواب وذلك يستدعى أن يخوف هؤلاء و يبشر هؤلاء وانما أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أو عالم كل عصر أو كل أحد يقدر على البشارة بان يبشرهم ولم يخاطبهم بالبشارة كما خاطب الكفرة تفخيما لشأنهم وايذانا بأنهم أحقاء بأن يبشروا و يهنؤا بما أعد لهم وقرئ و بشر على البناء للمفعول عطفا على أعدت فيكون استئنافا والبشارة الخبر السار فانه يظهر أثر السرور فى البشرة

أى كلاما مستقلا لا انه حال كما فى القراءة الأخرى (قوله فعلى التهكم) بان ينزل الخوف منزلة السرور وتهكما ثم استعمل لفظ البشارة فى
الاخبار المذكورة وهو الذى يوجب الخوف بان شبه الانذار بالبشارة باعتبار ان كلا منهما يوجب السرور وادعاء بتنزيل الخوف
منزلة السرور ثم استعير لفظ البشارة للتخويف (قوله أو على طريقة قولهم الخ) فكان المراد من قولهم تحية بينهم ان الامر السهل
الحسن فيما بينهم الضرب الوجيع فكيف الامر الشديد كذلك قوله فبشرهم بعذاب أليم ان اخبارهم بالعذاب الاليم هو الامر السهل
فكيف الاخبار بالامر الفظيع الشديد وهى من الصفات الغالبة أى التى غلبت عليها الاسمية فتذكر من غير مقصود ولا موصوف
(قوله وهى من الاعمال ما سوغه الشرع وحسنه) هذا أحسن من عبارة الكشاف من وجهين فانه قال والصالحات كل ما استقام
من الاعمال بدليل العقل أو الكتاب أو السنة وفيه ان الصالحات ليس كل ما استقام أى كل واحد الا ان يفسر بمجموع الصالحات
بمجموع ما استقام وهو تكلف وأيضا فيه مذهب الاعتزال اذ فيه القول بالحسن العقلى وعبارة المصنف صريح فى قصر الحسن
على الشرع والمراد بتحسين الشرع الحكم بترتب الثواب عليه (قوله واللام فيها للجنس) التحقيق ان الجمع المحلى بلام الجنس قد
يقصد به الحقيقة من حيث الوجود فى ضمن الافراد وحينئذ اما ان توجد قرينة البعضية فيحمل عليها
أولا فيحمل على العموم
وههنا قرينة البعضية
موجودة اذ المؤمنون
لا يعملون كل عمل صالح
بل لا يتيسر ذلك والمراد
ههنا جنس العمل الصالح
لأن يوجد فى ضمن كل فرد
(قوله ولذلك قلما ذكرا
منفردين) أقول اما عدم
ذكر الايمان منفردا فى
الاكثر فلانه أس فيناسب
ان يذكر بعده ما يتفرع
عليه فانهما معا موجبان
للبعد من العذاب مطلقا
واما عدم ذكر العمل
الصالح بدون الايمان فى
الاكثر فسببه ظاهر اذ
لا يعبأ بالعمل الا بعد الايمان واما قوله ولا غناء باس لا بناء عليه الخ ففيه نظر اذ ما
الايمان موجب للنجاة البتة أولا أو آخرا فان أريد ان الايمان لا ينجى من العذاب مطلقا أولا وآخرا الا بالعمل الصالح قلنا مجرد
جنس العمل الصالح لا ينجى مطلقا بل لابد من قيد آخر وهو ان لا يكون مع العمل الصالح عمل غير صالح ويمكن الجواب عنه فتأمل
(قوله وفيه دليل على انها خارجة عن مسمى الايمان) ان أراد انه يدل على انه خارج عن مسمى الايمان المعتبر فى الشرع المنجى من
عذاب الابد فدلالته ممنوعة لم لا يجوز أن يكون الايمان فى عرف الشرع عبارة عن مجموع التصديق والاعمال لكن الايمان المذكور
فى الآية معناه التصديق كما قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وان أراد انه يدل على خروج العمل عن الايمان اللغوى
فقليل الجدوى اذ ليس النزاع بين الفريقين فيه بل فى الايمان الشرعى ويمكن أن يقال كل ما نطق به الشارع صلى الله عليه وسلم يحمل
على معناه الشرعى ما لم يصرف عنه صارف (قوله سترة واحدة) هذا ناظر الى لفظة الجنة لان معناها السترة الواحدة وهى كناية عن
اتصال الستر بحيث لا يبقى فرجة وخلل ينفذ فيه الشمس والمبالغة باعتبار جعل الذات عين المصدر (قوله غربى) الغرب الدلو العظيم ناقة
مقتلة بالقاف ثم التاء التى هى ثالثة الحروف مذللة مرنت على العمل النواضح الابل التى يستقى بها السحق جمع سحوق وهو الطويل

ولذلك قال الفقهاء البشارة هى الخبر الاول حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرنى بقدوم ولدى فهو حر
فاخبروه فرادى عتق أولهم ولو قال من أخبرنى عتقوا جميعا وأما قوله تعالى فبشرهم بعذاب أليم فعلى
التهكم أو على طريقة قوله * تحية بينهم ضرب وجيع * والصالحات جمع صالحة وهى من الصفات
الغالبة التى تجرى مجرى الاسماء كالحسنة قال الحطيئة

كيف الهجاء وما تنفك صالحة * من آل لأم بظهر الغيب تأتينى

وهى من الاعمال ما سوغه الشرع وحسنه وتأنيثها على تأويل الخصلة أو الخلة واللام فيها للجنس
وعطف العمل على الايمان مرتبا للحكم عليهما اشعارا بان السبب فى استحقاق هذه البشارة مجموع
الامرين والجمع بين الوصفين فان الايمان الذى هو عبارة عن التحقيق والتصديق اس والعمل
الصالح كالبناء عليه ولا غناء باس لا بناء عليه ولذلك قلما ذكرا منفردين وفيه دليل على انها خارجة عن
مسمى الايمان اذ الاصل أن الشئ لا يعطف على نفسه ولا على ما هو داخل فيه ان لهم منصوب بنزع
الخافض وافضاء الفعل اليه أو مجرور باضماره مثل الله لأفعلن والجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا
ستره ومدار التركيب على الستر سمى بها الشجر المظلل لالتفاف أغصانه للمبالغة كأنه يستر ما تحته سترة
واحدة قال زهير

كأن عينى فى غربى مقتلة * من النواضح تسقى جنة سحقا

أى نخلا طوالا ثم البستان لما فيه من الاشجار المتكاثفة المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل
سميت بذلك لانه ستر فى الدنيا ما أعد فيها للبشر من أفنان النعم كما قال سبحانه وتعالى فلا تعلم نفس

من النخل قال العلامة التفتازانى ولايخفى مافى ايثار الغرب وتثنيتها المنبئة عن دوام الانسكاب بتعاقبهما مجيئا وذهابا وذكر الدالة التى تخرج الدولمليثالا كالصبة التى تسيل بنفرتها الماء وكونهما من التواضح المتقررة على هذا الوصف وذكر الجنة الملتفة الكثيرة الاشجار والنخل المفتقر الى الكثير من الماء سيما الطوال منها الصاعدة فى الهواء من المبالغات وجعل عينيه فى الغربين دون ان جعلهما غربين كناية لطيفة كأن ماينصب من الغربين ينصب من العينين أقول أراد الاشعار بان ماء الغرب ليس الاماء العين و يمكن أن يقال أيضا النكتة فيه الاشعار بان عينيه عين الماء لاغرب فيه الماء وهذا فيه مبالغة ليست فيما اذا جعل عيناه غربين (قوله لان الجنات على ماذكره ابن عباس سبع) يعنى أن ايراد الجنات بالجمع الصحيح المنكر الدال على القلة لماذكر فان الجمع المنكر الصحيح من جموع القلة (قوله على حسب تفاوت الاعمال والعمال) ان أريد بالاعمال أعمال الجوارح فالمعنى ظاهر اذ يكون المراد من قوله العمال عقائدهم وأخلاقهم ماهى موجبة للاعمال لانهاسببها وان أريد بها أعم منها فوجهه انه يمكن اذ يكون شرف العامل فى ذاته يقتضى رتبة خاصة من الجنة و بالنظر الى الاعمال يقتضى مرتبة أخرى فتأمل (قوله بل بجعل الشارع ومقتضى وعده) فان قيل مامعنى الاستحقاق والحال أن الثواب مجرد فضل الله تعالى قلنا معناه مجرد حصوله له واذاقيل بوجوب تحصيل مقتضى الوعد فالامر ظاهر لانه يجب فى نفس الامر أن يفوز بالثواب بمقتضى الوعد الشرعى فكان المراد بالاستحقاق وجوب الفوز بها (قوله لالذاته) هذا يدل على ان اللام دال على ان استحقاقهم لذلك لكن اللام لايدل على ذلك وانما (١١٩) هو أمر معلوم من الخارج والاولى أن

ماأخفى لهم من قرة أعين وجعها وتنكيرها لان الجنان على ماذكره ابن عباس رضى الله عنهما سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعليون وفى كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال واللام فى لهم تدل على استحقاقهم اياها لاجل ماترتب عليه من الايمان والعمل الصالح لالذاته فانه لايكافئ النعم السابقة فضلا عن ان يقتضى ثوابا وجزاء فيما يستقبل بل بجعل الشارع ومقتضى وعده تعالى ولاعلى الاطلاق بل بشرط ان يستمر عليه حتى يموت وهو مؤمن لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت أعمالهم وقوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم لئن أشركت ليحبطن عملك وأشباه ذلك ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد ههنا استغناء بها (تجرى من تحتها الانهار) أى من تحت أشجارها كما تراها جارية تحت الاشجار النابتة على شواطئها وعن مسروق أنهار الجنة تجرى فى غير أخدود واللام فى الانهار للجنس كما فى قولك لفلان بستان فيه الماء الجارى أو للعهد والمعهود هى الانهار المذكورة فى قوله تعالى فيها أنهار من ماء غير آسن الآية والنهر بالفتح والسكون المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل

يقال ولكن استحقاقهم لالذاته (قوله فأولئك حبطت) قال فى الكشاف فان قلت أما يشترط فى استحقاق الثواب بالايمان والعمل الصالح ان لا يحبطهما المكلف بالكفر والاقدام على الكبائر قلت لما جعل الثواب مستحقا بالايمان والعمل الصالح وركز فى العقول أن الاحسان انما يستحق فاعله المثوبة والثناء اذا لم يعقبه بما يفسده كان شرط حفظهما من الاحباط والندم كالداخل تحت الذكر ونقل العلامة التفتازانى عن الامام الرازى أن القول بالاحباط باطل لان من أتى بالايمان والعمل الصالح استحق الثواب الدائم فاذا كفر بعده استحق العقاب الدائم ولم يجوز وجودهما جميعا ولا اندفاع أحدهما بالآخر اذ ليس زوال الباقى بطرىان الطارئ أولى من اندفاع الطارئ لقيام الباقى والخلص ان لايجب عقلا ثواب المطيع وعقاب العاصى ثم قال وأجيب عما قاله بمنع عدم الاولوية بان الطارئ اذا وجد امتنع عدمه مع الوجود ضرورة امتناع الوجود والعدم ووجوده يستلزم عدم الباقى أعنى العدم بعد الوجود وهو ليس بمجرد فانه منقوض بانتفاء الشئ بطرىان الضد كالحركة بالسكون والبياض بالسواد وأيضا الاحباط مما نطق به الكتاب والسنة فكيف يكون باطلا أقول غرض الامام أن ابطال حكم أحدهما بالآخر ليس أولى من العكس لان ابطال نفس أحدهما بذات الآخر ليس أولى من عكسه فكلامه أن للايمان حكما هو استحقاق النعيم الدائم وللكفر بعده حكم هو استحقاق العقاب الدائم وليس ابطال الاستحقاق الاول بالاستحقاق الثانى أولى من العكس وكلام المجيب يدل على ان وجود الكفر نفسه مستلزم لعدم الايمان فى حال الكفر وليس هذا مما يتنازع فيه الامام اذ هو بديهى فلا يتوجه ماقاله المجيب أولا وثانيا نعم يرد انه اذا بطل الاصل بطل الحكم الذى ترتب عليه وأما بطلان ماقاله ثالثا فلان مراد الامام أن القول بالاحباط بحسب العقل كما يفهم من كلام الكشاف حيث قال وركز فى العقول الخ باطل وهو لاينافى الاحباط بحكم الشرع والحاصل أن مراد الامام ان المحبط للعمل السابق ليس عملا آخر لماذكر بل المحبط هو الله تعالى (قوله واللام فى الانهار للجنس الخ) قال فى الكشاف وأما تعريف الانهار فان يراد الجنس أو يراد أنهارها فعوض التعريف باللام عن التعريف بالاضافة أو يشار

باللام الى الانهار المذكورة فى قوله تعالى أنهار من ماء غير آسن الآية وقال العلامة التفتازانى ليس المراد من المعنى الثانى ان اللام عوض عن المضاف اليه بل المراد ان التعريف اللامى قائم مقام التعريف الاضافى أقول الظاهر ان الاحتمال الثانى يؤل اليه الاول اذ المراد بالجنس الذى هو الاحتمال الاول ليس الجنس من حيث هو بل فى ضمن بعض الافراد فتأمل حتى يظهر لك الفرق (قوله والمراد ماؤها على الاضمار أو المجاز أو المجارى أنفسها الخ) أما الاول فان يقدر لفظ الماء وأما الثانى بان يستعمل لفظ النهر فى الماء بطريق الارسال والعلامة ظاهرة وأما الثالث فبان يكون لفظ الانهار على حقيقته من غير تقدير واسناد الجرى اليه مجاز عقلى والى هذا أشار بقوله أو المجارى أنفسها (قوله أو خبر مبتدأ محذوف) وتقديره هم أو هى كلما رزقوا فان قلت الخبر يجب أن يكون محمولا على المبتدأ وههنا ليس كذلك قلت لا يلزم أن يكون الخبر محمولا على المبتدأ بل قد لا يصح الحمل نحو من أبوك والاولى أن يقال ان الخبر يجب أن يكون محمولا تحقيقا أو تأويلا والخبر اذا كان جملة فالخبر فى الحقيقة هو الامر المأخوذ ففى قولك زيد قام أبوه هو القائم الاب نقله الشريف العلامة عن بعض شراح التسهيل ويمكن التأويل ههنا بأن يقال تأويله هم قائلون هذا الذى رزقنا من قبل فى كل حين رزقوا شيأ (قوله كلما نصب على الظرف) يجب عليه أن يبين ان العامل فى كلما أى شئ فنقول قال النحاة العامل فى كلما وحيثما ماهو فى محل الجزاء فيكون العامل فيه ههنا قالوا ومما يناسب ايراده فى هذا المقام أن يبين العامل فى كلمات الشرط التى فيها معنى الظرفية فانها قريبة المعنى من كلما نقول قال الرضى العامل فى متى وكل ظرف فيه معنى الشرط الشرط على ماقاله الاكثرون ولا يجوز أن يكون جزاءه على ماقال بعضهم كما لا يجوز فى غير الظروف أقول فيه نظر لان متى وأمثاله متعلقة بحسب المعنى بالجزاء لان قولك متى جئتنى أكرمتك معناه أكرمتك فى كل زمان جئتنى كما قال صاحب المفتاح ان الشرط قيد للجزاء فمثل قولك اذا طلعت الشمس آتيك معناه آتيك وقت طلوع الشمس ويمكن أن يقال كما ان متى ظرف للاكرام فهو ظرف المجئ أيضا فيكون العامل الشرط قال الرضى وانما اختير هذا لان الشرط أقرب فهو بالعمل أولى ولو كان العامل الابعد لكان الاختيار شغل الاقرب بضمير المفعول عند البصريين فيقال متى جئتنى فيه أكرمتك فان قيل يجب بيان الفرق بين كلما وكلمات الشرط فى الحكم بأن العامل فى كلما ماوقع موقع الجزاء والعامل فى كلمات الشرط هو الشرط قلنا قد فرق الرضى بينهما بأن كلما مضاف الى الجملة التى تليه والمضاف اليه لا يعمل فى المضاف بخلاف كلمات الشرط بقى ههنا كلام فتأمل (قوله ورزقا مفعول به) لان المشار اليه بهذا الذى المذكور فى الآية ينبغى أن يكون المرزوق لا الرزق الذى هو المعنى المصدرى (قوله ورزقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من الثمرة) فان قيل اذا كان المرزوق الخاص مبتدأ من جنس الثمرة كيف يقولون هذا الذى رزقنا من قبل اذ يلزم من هذا أن لا يكون المرزوق المذكور مبتدأ بل معادا اذ المعاد هو الذى تكرر وجوده قلنا كل شئ حادث سواء كان مبتدأ أو معادا له باعتبار كل وجود وحدوث ابتداء فمعنى ابتداء الرزق ابتداء حصوله أو ابتداء أخذه ثم ان كان المراد من هذا الذى رزقناه هذا مثل الذى رزقنا فى الجنة أو كان المراد بلفظ من قبل الوارد فى الآية ما كان فى الدنيا كان اندفاع السؤال ظاهرا قال العلامة التفتازانى فاذا كان من للابتداء كان من ثمرة ظرفا لغوا أقول لك أن تقول من ثمرة فى الحقيقة متعلقا بالابتداء المقدر ههنا فلا يكون لغوا بل يكون مستقرا فان قيل الظرف المستقر ما يكون متعلقا بالفعل العام قلنا قد سبق من كلام العلامة ان متعلق الظرف المستقر قد يكون فعلا خاصا نظرا الى القرينة والجواب أن يقال الابتداء جزء معنى من لانه الابتداء الخاص فيكون متعلقه رزقوا وانما قال رزقوا مرزوقا مبتدأ من الثمرة لتوضيح المعنى لا لانه مقدر ولك أن تقول فى عبارة المصنف والكشاف تكرار فان من فى قوله مبتدأ من ثمرة ابتدائية فلزم تكرر معنى الابتداء فتأمل (قوله ويحتمل أن يكون بيانا كما فى قولك رأيت منك أسدا الخ) قلد فى هذا صاحب الكشاف وهذا منه بناء على ان من البيانية راجعة الى ابتداء الغاية كما صرح به العلامة التفتازانى لكن الجمهور على ان من البيانية مقابلة لمن

والفرات والتركيب للسعة والمراد بها ماؤها على الاضمار أو المجاز أو المجارى أنفسها واسناد الجرى اليها مجاز كما فى قوله تعالى وأخرجت الارض أثقالها الآية (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا) صفة ثانية لجنات أو خبر مبتدأ محذوف أو جملة مستأنفة كأنه لما قيل ان لهم جنات وقع فى خلد السامع أثمارها مثل ثمار الدنيا أو أجناس أخر فازيح بذلك وكلما نصب على الظرف ورزقا مفعول به ومن الاولى والثانية للابتداء واقعتان موقع الحال وأصل الكلام ومعناه كل حين رزقوا مرزوقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فصاحب الحال الاولى رزقا وصاحب الحال الثانية ضميره المستكن فى الحال ويحتمل أن يكون من ثمرة بيانا تقدم كما فى قولك رأيت منك أسدا وهذا اشارة الى نوع مارزقوا كقولك مشيرا الى نهر جار

الابتدائية وعرفوا من البيانية بأن يكون قبل من أو بعدها مبهم يصلح أن يكون المجرور تفسيرا له و يوقع اسم ذلك المجرور عليه نحو خاتم من حديد أى الخاتم الذى هو الحديد والاولى حذف قوله رأيت منك أسدا حتى يطابق قول الجمهور قال الرضى قولهم لقيت من زيد أسدا من فيه تجريدية وليست لبيان المبهم وتقديره لقيت من لقاء زيد أسدا (قوله لتميل النفس اليه أول مايرى) يعنى لو لم يكن مشابها لثمرات الدنيا لما علم انه شئ لذيذ فلم يمل اليه أول ما رآه بل بعد تحقيق أمره (قوله ظن أنه لايكون الا كذلك) فلم يظهر مزية ثمر الجنة على ثمر الدنيا مع كونهما من جنس واحد (قوله والاول أظهر لمحافظته على عموم كلما) ههنا وجه غير ماذكر للمحافظة على عموم كلما وهو انهم فى أول مرة قالوا هذا الذى رزقنا من قبل فى الدنيا و بعد ذلك يحتمل أن يقولوا ذلك وأن يقولوا رزقنا من قبل فى الجنة ففى كل مرة يقولون القول المذكور مع جواز اختلاف المراد من لفظ من قبل فيكون عموم كلما محفوظا وهذا الوجه أولى مما ذكره اذ لا دليل على تخصيص الذى رزقنا من قبل بما فى الدنيا ولا على تخصيصه بما فى الآخرة (قوله استغرابهم

جارهذا الماء لا ينقطع فانك لاتعنى به العين المشاهدة منه بل النوع المعلوم المستمر بتعاقب جرياته وان كانت الاشارة الى عينه فالمعنى هذا مثل الذى رزقنا ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل ذاته ذاته كقولك أبو يوسف أبو حنيفة (من قبل) أى من قبل هذا فى الدنيا جعل ثمر الجنة من جنس ثمر الدنيا لتميل النفس اليه أول مايرى فان الطباع مائلة الى المألوف متنفرة عن غيره و يتبين لها مزيته وكنه النعمة فيه اذ لو كان جنسا لم يعهد ظن أنه لا يكون الا كذلك أو فى الجنة لان طعامها متشابه فى الصورة كما حكى ابن كثير عن الحسن رضى الله عنهما ان أحدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بأخرى فيراها مثل الاولى فيقول ذلك فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف أو كما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال والذى نفس محمد بيده ان الرجل من أهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هى بواصلة الى فيه حتى يبدل الله تعالى مكانها مثلها فلعلهم اذا رأوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك والاول أظهر لمحافظته على عموم كلما فانه يدل على ترديدهم هذا القول كل مرة رزقوا والداعى لهم الى ذلك فرط استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم فى اللذة والتشابه البليغ فى الصورة (وأتوا به متشابها) اعتراض يقرر ذلك والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا فى الدارين فانه مدلول عليه بقوله عز من قائل هذا الذى رزقنا من قبل ونظيره قوله عزوجل ان يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما أى بجنسى الغنى والفقير وعلى الثانى الى الرزق فان قيل التشابه هو التماثل فى الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ليس فى الجنة من أطعمة الدنيا الا الاسماء قلت التشابه بينهما حاصل فى الصورة التى هى مناط الاسم دون المقدار والطعم وهو كاف فى اطلاق التشابه هذا وان للآية الكريمة محملا آخر وهو ان مستلذات أهل الجنة فى مقابلة ما رزقوا فى الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتة فى اللذة بحسب تفاوتها فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذى رزقنا أنه ثوابه ومن تشابههما تماثلهما فى الشرف والمزية وعلو الطبقة فيكون هذا فى الوعد نظير قوله

وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم فى اللذة والتشابه البليغ فى الصورة) جعل التشابه البليغ داعيا الى ماذكر ظاهرا وأما التفاوت العظيم فيكون بماله دخل فى الداعى المذكور ولا يخلو عن خفاء وتوضيحه أن يقال انهم يقولون ذلك على سبيل التعجب بسبب الاشتراك البليغ فى الصورة والاختلاف العظيم فى اللذة (قوله والضمير على الاول راجع الى ما رزقوا فى الدارين فانه مدلول عليه الخ) والغرض مماذكر دفع سؤال وهو ان التشابه يدل على تعدد الثمر وافراد الضمير يدل على وحدته والدفع بان افراد الضمير نظرا الى الوحدة الجنسية وهو كونه مرزوقا أو ثمرا وجعل متشابها حالا نظرا الى التعدد النوعى كما ان يكن فى الآية مفرد الضمير نظرا الى الوحدة الجنسية وهو المشهود عليه وأولى بهما مثنى الضمير نظرا الى تعدد الصفتين و وجه الدلالة التى ذكرها المصنف ان هذا اشارة الى ما رزقوا فى الجنة والذى رزقنا من قبل اشارة الى ما رزقوا فى الدنيا فى الدنيا ففى مجموع هذا الذى رزقنا من قبل اشارة الى ما رزقوا فى الدارين وأما اذا كان المراد بلفظ من قبل وهذا فى الجنة وهو الوجه الثانى فليس فيه اشارة الى ما رزقوا فى الدنيا ولا يخفى انه على الوجه الاول يمكن أن يكون الضمير راجعا الى الرزق أيضا (قوله التشابه بينهما حاصل فى الهيئة الخ) هذا لايناسب كلام ابن عباس كما لا يخفى الا أن يتكلف وفى قوله التى هى مناط الاسم اشارة الى توجيه كلامه (قوله وعن تشابههما تماثلهما فى الشرف والرتبة) فيه نظر لانا لانسلم ان مستلذات أهل الجنة مماثلة للاعمال فى الشرف الا أن يقال المراد من التماثل فى الشرف اشتراكهما فى مطلق الشرف أو كماله

ذوقوا ما كنتم تعملون فى الوعيد (ولهم فيها أزواج مطهرة) مما يستقذر من النساء ويذم من أحوالهن كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق فان التطهير يستعمل فى الاجسام والاخلاق والافعال وقرئ مطهرات وهما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن وهن فاعلة وفواعل قال

واذا العذارى بالدخان تقنعت * واستعجلت نصب القدور فملت

فالجمع على اللفظ والافراد على تأويل الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة ومطهرة أبلغ من طاهرة ومطهرة للاشعار بان مطهرا طهرهن وليس هو الا الله عز وجل والزوج يقال للذكر والانثى وهو فى الاصل لما له قرين من جنسه كزوج الخف فان قيل فائدة المطعوم هو التغذى ودفع ضرر الجوع وفائدة المنكوح التوالد وحفظ النوع وهى مستغنى عنها فى الجنة قلت مطاعم الجنة ومناكحها وسائر أحوالها انما تشارك نظائرها الدنيوية فى بعض الصفات والاعتبارات وتسمى باسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل ولا تشاركها فى تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما يلزمها وتفيد عين فائدتها (وهم فيها خالدون) دائمون والخلد والخلود فى الاصل الثبات المديد دام أم لم يدم ولذلك قيل للاثافى والاحجار خوالد وللجزء الذى يبقى من الانسان على حاله مادام حيا خلد ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتأبيد فى قوله تعالى خالدين فيها أبدا لغوا واستعماله حيث لا دوام كقولهم وقف مخلد يوجب اشتراكا أو مجازا والاصل ينفيهما بخلاف ما لو وضع للاعم منه فاستعمل فيه بذلك الاعتبار كاطلاق الجسم على الانسان مثل قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد لكن المراد به ههنا الدوام عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسنن فان قيل الابدان مركبة من أجزاء متضادة الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية الى الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها فى الجنان قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة بان يجعل أجزاءها مثلا متقاومة فى الكيفية متساوية فى القوة لا يقوى شئ منها على احالة الآخر متعانقة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض

(قوله للاشعار بأن مطهرا طهرهن) وليس هو الا الله فيكون فيه مبالغة لان فى نسبة الفعل الى الفاعل الكامل المستقل اشعارا بكون فعله تاما كاملا (قوله وسمى باسمائها على سبيل الاستعارة الخ) لابد لاختلاف حقائق مطعومات الدنيا والآخرة من بيان فان قيل التفاوت العظيم بينهما يدل على اختلاف الحقائق قلنا هذا لا يدل على ما ذكر لانه قد يختلف آثار حقيقة واحدة بسبب تفاوت انحاء الوجود وغيرها من الامور اللاحقة ولا حاجة فى تحصيل المقصود الى اختلاف الحقائق اذ يجوز أن يكون افراد حقيقة واحدة بتفاوت الصفات والآثار كتفاوت افراد الانسان فيكون حقيقة مطعوم واحد فى النشأة الاخروية يفيد أشياء لم تفده تلك الحقيقة فى النشأة الدنيوية ولا يلزم أن يكون فائدة المطعوم كسر ألم الجوع بل مجرد اللذة من غير أذية الجوع والعطش وقد يقال التفاوت العظيم فى آثار شيئين يدل ظنا على اختلافهما فى الحقائق والظن يكفى فى مثل هذا المقام وكذا قال بعضهم ان افراد الانسان ليست حقيقة واحدة بل لكل حقيقة أخرى (قوله كان التقييد بالتأبيد لغوا) فيه نظر اذ يجوز أن يكون تأكيد الدفع توهم التجوز (قوله بخلاف ما لو وضع للاعم منه) أى للمكث الطويل فاستعمل فيه أى فى الابود بذلك الاعتبار أى بسبب وضعه للاعم وقوله كاطلاق الجسم على الانسان لا يخفى أن استعمال اللفظ فى معنى أن يطلق ويراد به ذلك المعنى ولا خفاء فى انه اذا أطلق اللفظ الموضوع للاعم وأريد به الاخص كان مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا وقوله كاطلاق الجسم على الانسان ان أريد استعمال لفظ الجسم فى معنى الانسان فلا يخفى انه مجاز وان أريد حمل الجسم على الانسان كما فى قولنا الانسان جسم فالجسم فى هذه العبارة حقيقة لانه غير مستعمل فى الانسان بل باق على معناه الاصلى فلا يكون مما نحن فيه وهو استعمال لفظ الاعم فى معنى الاخص (قوله لما يشهد له من الآيات والسنن) أما الآيات فكقوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا وأما السنن فكما ورد فى صحيح مسلم عن أبى هريرة وأبى سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ينادى مناد ان لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبدا وان لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبدا وان لكم أن تشبوا فلا تهرموا أبدا وان لكم أن تنعموا فلا تبأسوا أبدا (قوله قلت انه تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة بان يجعل أجزاءها مثلا متقاومة فى الكيفية متساوية فى القوة لا يقوى شئ منها على احالة الآخر الخ) هذا يدل على ان فساد الابدان فى الدنيا بواسطة غلبة بعض العناصر على بعض بواسطة قوته وغلبة كيفيته واحالته بسببها الآخر وهذا من خلط الفلسفة بطريق أهل السنة والاولى الاقتصار على قوله ان الله تعالى يعيدها بحيث لا يعتورها الاستحالة لان الله تعالى قادر على حفظ البدن وان كان بعض العناصر أقوى من البعض اذ ليس لغير الله تعالى تأثير فى شئ

على طريقة أهل السنة بل الكل من الله تعالى لا دخل لشئ غيره (قوله مقصورا على المطاعم والمساكن والمناكح) فيه أن الملابس
من أعظم اللذات الحسية فلا يكون العظم مقصورا عليها والجواب انه لا يضر بقصر المعظم فيما ذكر لان المراد بالمعظم أكثر الاجزاء ولعل
عدم اعتباره لعدم كونه فى مرتبة الامور المذكورة (قوله بشر المؤمنين بها الخ) حاصل الكلام انه تعالى بشر المؤمنين باللذات
الحسية بذكر أفراد اللذات الحسية التى هى أحسن وهى الثلاثة المذكورة (قوله ومثل ما أعد لهم فى الآخرة بأبهى ما يستلذ به منها)
أى من اللذات الحسية ولك أن تقول اللذات العقلية والمعارف الحاصلة أبهى وأحسن مما ذكر فلم لا تعتبر والذى يخطر فى خلدى أن
ذكر الامور الثلاثة لان عموم الناس فى جميع الاوقات يستلذون بها وأما العارفون الواصلون

كما يشاهد فى بعض المعادن هذا وان قياس ذلك العالم وأحواله على ما نجده ونشاهده من نقص
العقل وضعف البصيرة واعلم أنه لما كان معظم اللذات الحسية مقصورا على المساكن والمطاعم
والمناكح على ما دل عليه الاستقراء كان ملاك ذلك كله الدوام والثبات فان كل نعمة جليلة اذا
قارنها خوف الزوال كانت منغصة غير صافية من شوائب الالم بشر المؤمنين بها ومثل ما أعد
لهم فى الآخرة بأبهى ما يستلذ به منها وأزال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود ليدل على كمالهم فى
التنعم والسرور (ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة) لما كانت الآيات السابقة
متضمنة لانواع من التمثيل عقب ذلك ببيان حسنه وما هو الحق له والشرط فيه وهو ان يكون
على وفق الممثل له من الجهة التى تعلق بها التمثيل فى العظم والصغر والخسة والشرف دون الممثل
فان التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وابرازه فى صورة المشاهد
المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل ويصالحه عليه فان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع منازعة
من الوهم لان من طبعه الميل الى الحس وحب المحاكاة ولذلك شاعت الامثال فى الكتب
الالهية وفشت فى عبارات البلغاء واشارات الحكماء فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم
بالعظيم وان كان الممثل أعظم من كل عظيم كما مثل فى الانجيل غل الصدور بالنخالة والقلوب القاسية
بالحصاة ومخاطبة السفهاء باثارة الزنابير وجاء فى كلام العرب أسمع من قراد وأطيش من
فراشة وأعز من مخ البعوض لا ما قالت الجهلة من الكفار لما مثل الله حال المنافقين بحال
المستوقدين وأصحاب الصيب وعبادة الاصنام فى الوهن والضعف ببيت العنكبوت وجعلها أقل
من الذباب وأخس قدرا منه الله سبحانه وتعالى أعلى وأجل من ان يضرب الامثال ويذكر
الذباب والعنكبوت وأيضا لما أرشدهم الى ما يدل على ان المتحدى به وحى منزل ورتب عليه
وعيد من كفر به ووعد من آمن به بعد ظهور أمره شرع فى جواب ما طعنوا به فيه فقال تعالى
ان الله لا يستحيي أى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي ان يمثل بها لحقارتها والحياء
انقباض النفس عن القبيح مخافة الذم وهو الوسط بين الوقاحة التى هى الجراءة على القبائح وعدم
المبالاة بها والخجل الذى هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا واشتقاقه من الحياة فانه انكسار
يعترى القوة الحيوانية فيردها عن أفعالها فقيل حيي الرجل كما يقال نسى وحشى اذا اعتلت نساه وحشاه

فقليلون فى جميع الازمنة مع انه يمكن أن تؤول الثمرة بما يشمل اللذات العقلية والمعارف الالهية (قوله لا يساعد فيه الوهم العقل) عدم مساعدة العقل فى بعض الاحكام العقلية مثل ان بعض الموجودات غير متحيز اذ الوهم لالفه بالمحسوسات حكم حكما تخيلا بان كل موجود متحيز وأما فى المعارف الممثل لها فى القرآن مثل وهن اتخاذ أولياء من دون الله فليس بظاهر انه مما ينازع فيه الوهم العقل وان سلم التنازع فالتمثيل باتخاذ العنكبوت بيته لا نسلم انه ينفى التنازع والاولى الاقتصار على ان المعنى الصرف له خفاء فاذا مثل بالمحسوس صار ظاهرا ترتفع عنه الشبهة (قوله وجب المحاكاة) أى يجب حكاية
المعقول بالمحسوس (قوله لا ما قالت الجهلة من الكفرة الخ) ليس فى الظاهر شئ يعطف عليه هذا الكلام والاولى أن يقال تقدير
الكلام فالصحيح القول بان ضرب المثل جائز على الله تعالى لا ما قالت الجهلة من الكفرة ان الله تعالى أعلى من ان يضرب المثل بما ذكر
(قوله والحياء انقباض النفس عن القبيح) المراد به انه ملكة نفسانية توجب انقباض النفس عن القبيح وكذا قوله وهو الوسط بين
الوقاحة التى هى الجراءة على القبائح والخجل الذى هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا فان المراد بهما أى الجراءة والخجل الخلقان اللذان
يوجبان الامرين المذكورين واستعمال الالفاظ الثلاثة فى الآثار المذكورة تجوز (قوله اذا اعتلت نساه) بفتح النون والقصر العرق
الذى يخرج من الورك يستبطن الفخذ والمراد ان حيي اشتق من الحياء كما ان نسى مشتق من النسا ومعناه راجع الى اعتلال الحياة
بسبب الانكسار المذكور كما ان معنى نسى راجع الى اعتلال النسا

واذا وصف به الباري تعالى كما جاء في الحديث ان الله يستحيي من ذي الشيبة المسلم ان يعذبه ان الله حي كريم يستحيي اذا رفع العبد يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا فالمراد به الترك اللازم للانقباض كما ان المراد من رحمته وغضبه اصابة المعروف والمكروه اللازمين لمعنييهما ونظيره قول من يصف ابلا

اذا ما استحين الماء يعرض نفسه * كرعن بسبت في اناء من الورد

وانما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة وتحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم وأصله وقع شئ على آخر وان بصلتها مخفوض المحل عند الخليل باضمار من منصوب بافضاء الفعل اليه بعد حذفها عند سيبويه وما ابهامية تزيد النكرة ابهاما وشياعا وتسد عنها طرق التقييد كقولك اعطني كتابا ما أي أي كتاب كان أو مزيدة للتأكيد كالتي في قوله تعالى فبما رحمة من الله ولا نعني بالمزيد اللغو الضائع فان القرآن

كله

(قوله فالمراد به الترك اللازم للانقباض) يعني أن الاستحياء مستعمل في لازمه الذي هو الترك فيكون المجاز المرسل في يستحيي تبعيا وواقعا في موقعه مفرد وقال صاحب الكشاف فان قلت كيف جاز وصف القديم بالحياء ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم وذلك في حديث سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حي كريم يستحيي اذا رفع العبد يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا قلت هو جار على سبيل التمثيل مثل ترك تخييب العبد وانه لا يرد يديه صفرا من عطائه لكرمه بترك من يترك رد المحتاج حياء منه أقول ليس معنى الحياء حقيقة هو الترك حتى يشبه تركه تعالى تخييب العبد ترك رد المحتاج فيستعمل فيه الاستحياء ويكون استعارة بل المعنى الحقيقي للحياء هو التغير والانكسار الذي يستلزم الترك كما قاله أولا وغاية توجيه كلامه أن يستعمل أولا الحياء في الترك استحياء أي خوفا من الذم بطريق المجاز المرسل ثم شبه الترك أي ترك الشئ من غير استحياء بالترك الذي هو المجاز المرسل استحياء فيستعمل الاستحياء بالمجاز فيه وفائدة هذا التكلف زيادة المناسبة للمعنى المجازي مع المعنى المنقول عنه ولو استعمل أولا الاستحياء بمعنى الترك المطلق فات ذلك المقصود فتأمل وقال العلامة التفتازاني ان معنى قوله هو جار على سبيل التمثيل أي الاستعارة وهي التشبيه في المصدر تنبيها على انها استعارة تبعية وبه ظهر أن المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا دالا على معنى مركب انتهى أقول قدم في كلام الشريف العلامة أن الاستعارة التمثيلية لا تجامع التبعية فالتمثيل الذي وقع في عبارة الكشاف بمعنى التشبيه (قوله كرعن الخ) الكرع الشرب والسبت الجلد المدبوغ والمراد منه مشافر الابل والمراد من اناء الورد المنهل الذي على حافاته الورد يصف الابل وكثرة الماء عندها وانها لا تشرب عطشا لكن حياء من

الماء حيث يعرض نفسه عليها (قوله لما فيه من التمثيل أو المبالغة) فان ما ذكر دال على ان الاستعارة وقعت في الاستحياء وعلى هذا كان مفيدا للتشبيه والمبالغة كما هو شأن الاستعارة فان قلت من أين يعلم التمثيل قلت من قوله لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيي لان معناه لا يترك ضرب المثل بها تركا شبيها بترك من يستحيي فيعلم منه انه شبه تركه تعالى بترك المستحيي (قوله وتحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة) أي المشاكلة لما وقع في كلام الكفرة ان الله يستحيي ان يضرب المثل بالأمور الحقيرة قال العلامة التفتازاني هب ان اثبات الاستحياء لله تعالى كما في الحديث يحتاج الى التأويل واما نفيه كما في الآية فلا يحتاج الى ذلك قلنا اذا نفيت أمثال ذلك على الاطلاق بمعنى انها ليست من شأنه وانه لا يتصف بها لم يحتج الى تأويل واما اذا نفيت على التقييد فقد رجع النفي الى القيد وأفاد ثبوت أصل الفعل وامكانه لا أقل فاحتاج الى التأويل انتهى أقول فان قلت قد يفيد النفي نفي أصل الفعل أيضا قلت هذا فيما اذا أورد النفي على الفعل ثم بعد ايراده أورد القيد حتى يصير القيد قيدا للنفي كما قال ابن الحاجب ان ما ضربته تأديبا يحتمل وجهين أحدهما ان يكون التأديب قيدا للضرب ثم ورد النفي عليه فيفيد نفي الضرب المخصوص وهو الضرب للتأديب فيفيد وجود أصل الضرب ويحتمل ان يكون قيدا للنفي الضرب فصار معناه ان نفي الضرب للتأديب فانه قد يؤدب الشخص بعدم الضرب وعدم الالتفات اليه نظير ذلك ما قاله صاحب الكشاف في قوله تعالى ما أنت بنعمة ربك بمجنون ان قوله بنعمة ربك متعلق بنفي الجنون والتقدير ما أنت بمجنون بسبب نعمة الرب أي انتفى عنك الجنون بسببها وحينئذ نقول لا يخفى ان هذا الاحتمال لا يمكن اجراؤه في الآية التي نحن في تفسيرها (قوله وضرب المثل اعتماله) والمراد ذكره (قوله وان بصلتها مخفوض المحل) لا يخفى انه اذا كان يستحيي بمعنى يترك كان مستغنيا عن حرف الجر لان ترك متعد بنفسه كما علم من اللغة نعم لو كان يستحيي بمعناه الحقيقي لوجب تقدير الحرف ولم يوجد في الكشاف هذا الكلام

كله هـدى وبيان بل مالم يوضع لمعنى يراد منه وانما وضعت لان تذكر مع غـيرها فتفيد له وثاقة وقوة وهو زيادة فى الهدى غـير قادح فيه و بعوضة عطف بيان لمثلا أو مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نـكرة أو هما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل وقرئت بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف وعلى هذا يحتمل ما وجوها أخر أن تـكون موصولة حذف صدر صلتها كما حذف فى قوله تماما على الذى أحسن وموصوفة بصفة كذلك ومحلها النصب بالبدلية على الوجهين واستفهامية هى المبتـدأ كأنه لما رد استبعادهـم ضرب الله الامثال قال بعـده ما البعوضة فـما فوقها حتى لا يضرب به المثل بل له ان يمثـل بما هو أحقـر من ذلك ونظيره فلان لا يبالى بما يهب ما دينار وديناران والبعوض فعول من البعض وهو القطع كالبضع والعضب غلب على هذا النوع كالخموش (فـما فوقها) عطف على بعوضة أو ما ان جعل اسما ومعناه ما زاد عليها فى الجثة كالذباب والعنـكبوت كأنه قصـد به رد ما استنكروه والمعنى انه لا يستحيي ضرب المثـل بالبعوض فضلا عما هو أكبر منه أو فى المعنى الذى جعلت فيه مثلا وهو الصغر والحقارة كجناحها فانه عليه الصلاة والسـلام ضرب به مثلا للدنيا ونظيره فى الاحتمالين ما روى ان رجـلا بمنى خر على طنب فسـطاط فقالت عائشـة رضى الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من مسـلم يشاك شوكة فـما فوقها الا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة فانه يحتمل ما تجاوز الشوكة فى الالم كالخرور وما زاد عليها فى القلة كنخبة النملة لقوله عليه الصلاة والسلام ما أصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخبة النملة (فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم) اما حرف تفصيل يفصل ما أجمل ويؤكد ما به صدر ويتضمن معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء قال سـيبويه اما زيد فذاهب معناه مهـما يكن من شئ فزيد ذاهب أى هو ذاهب لا محالة وانه منه عزيمة وكان الاصل دخول الفاء على الجملة لانها الجزاء لـكن كرهوا ايلاءها حرف الشرط فادخلوها على الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا

(قوله بل مالم يوضع لمعنى يراد منه) هذه العبارة قاصرة فان مالم يوضع لمعنى يراد منه مهمل لا يقع فى كلام من يعتـد به ومراده انه لم يوضع لمعـنى مخصوص لا يكون تاكيدا لشئ والاولى الاقتصار على قوله وضـعت لان يذكر مع غيرها الخ قال العلامة التفتازانى ويشكل ببعض الحروف المفيدة للتأكيد مثل ان واللام حيث لا يعد صلة وان اشرط عـدم العمل انتقض باللام حيث لم يعمل وزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت أقول عـدم عدهما صلة لا يستلزم عدم كونهما صلة بل نقول لما عرفوا حرف الصلة بما يفيد تأكيد الـكلام فـكانهم حكموا بان ان واللام من حروف الصـلة والتصريح به غير لازم والجواب انهـم لما عدوا حروف الزيادة فى بابها ولم يعدوا ما ذكر يتبادر منه ان ما ذكر وهو ان واللام ليستا منها (قوله و بعوضة عطف بيان لمثلا) انما لم يقـل بدلا عنـه لان المقصود بالذات ضرب المثـل و بعوضة ذكر لرفع ابهامـه ردا للمشركين قالوا ان الله تعالى أعلى من أن يذكر الامثال (قوله أو مفـعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه الخ) قال العـلامة التفتازانى لا خفاء فى أنه لا معنى لقولنا يضرب بعوضـة الا بضم مثل اليه فتسمية مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد جدا أقول وجه بعده ان الحال شأنه ان يمـكن تركه فى الـكلام بحيث يكون الـكلام بدونه مفيدا ومثلا فى الآية المـذكورة ليس كـذلك (قوله لتضـمنه معـنى الجعل) فالمعنى ان يضرب مثـلا جاعلا اياه بعوضـة هذا ما يقتضـيه ظاهر لفظ التضمن والاولى ان يقال ان ضرب بمعـنى جعــل كما قاله صاحب الـكشاف (قوله ومحلها النصب بالبـدليـة على الوجهين) هذا على الوجه الاول متعين لان المعرفة لا تقع صـفة للنكرة واما على الوجه الثانى فلا تتعين البدلية بل يجوز ان يكون وصفا (قوله فضلا) مفعول مطلق لفعل محذوف قيل فضـلا بمعـنى البقاء ففى قولنا فلان لا يعطى درهما فضلا عن الدينار أى بقى عدم اعطاء الدرهم بقاء عن اعطاء الدينار أى ذهب اعطاء الدينار مطلقا وبقى عـدم اعطاء الدرهم (قوله يشاك شوكة) قال العلامة التفتازانى الشوكة المرة من المصدر لا واحد الشوك قال الـكسائى شكت الرجل أشوكه اذا أدخلت شوكة فى جسـده وشيك هو على ما لم يسم فاعله يشاك شوكا أقول انما خص الشوكة بالمصدر اذ لا يصح ان يجعل واحـد الشوك الذى هو العين والا لزم التـكرار اذ لفظ يشاك معناه يدخل الشوك فى جسـده والأولى ان يقال لو لم يجعل مصدرا لزم ان تكون الشوكة مفـعولا ليشاك فيكون له مفعولان أحدهمـا الضمير الراجع الى المسلم والآخر الشوكة لـكن هذا الفعل لا يكون له الا مفعول واحد (قوله معناه مهما يكن من شئ الخ) يمكن ان يقال تقديره مهما يكن زيد على حال ما فهو ذاهب فيفيد العموم والتأكيد (قوله وكان الاصل دخول الفاء على الجملة الخ) ليس هذا فى عبارة الـكشاف وهو يدل على ان ما بعد اما جزاء والشرط هو يكن من شئ وذكر بعضـهم ان غرض سيبويه من التفسير المذكور دلالتها على التأكيد وليس الغرض ان ههنا شرطا محذوفا ولـكن قال النحاة ان زيدا فى قولنا اما زيد فمنطلق مبتدأ

(قوله وفى تصدير الجلتين به احماد لأمر المؤمنين الخ) لانه وضع لتأكيد ماصدر به فيفيد تأكيد علم المؤمنين بحقيته وهذا احماد ويفيد تاكيد جهل الكفرة وهو المبالغة فى ذمهم (قوله على سبيل الكناية) أى يكون فيه رمز واشارة الى الجهل فان هذا القول دليل غاية الجهل ويحتمل ان يكون المراد من القول المذكور أن المراد بيقولون هو الجهل بالمثل كما يكنى بعريض القفا عن الابله فان قلت لم لم يذكر فاما الذين آمنوا فيقولون انه الحق من ربهم حتى يكون برهانا على العلم ومطابقا لقرينه وقسيمه قلت لعل المؤمنين اكتفوا بالعلم والخضوع والطاعة ولا حاجة لهم الى التكلم بذلك فلم يحك ذلك القول عنهم للاشعار بان غرضهم الكلى ليس ذلك وأما الكافرون فلفرط خبثهم وعنادهم لا يطيقون الاسرار فيظهرون مافى بطونهم بالتكلم به والاولى ان يقال يقولون لا يدل صريحا على العلم لكنه المقصود من القول (قوله اسما واحدا) الظاهر جعله اسما واحدا كما الاستفهامية التى هى اسم واحد حقيقة وتوجيهه أن يكون المراد جعله مامركبة مع ذا بمعنى ما الاستفهامية حتى يكون معنى ماذا ومعنى ما وحدها واحدا (قوله والحق أنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى يوجب هذا الترجيح) ظاهر الكلام أن ارادة البارى تعالى دون العبد هو أحد هذين الامرين لان مؤول الكلام اختلف فى معنى ارادته فقيل ارادته وفيه نظر من وجهين أحدهما تجويز الاحتمالين المذكورين لان الارادة مطلقا عند الاشاعرة هى الصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع وأما كونها نفس الترجيح فهو ليس بمذهب لنا قال صاحب المواقف الارادة عند الاشاعرة صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقولونه نحن لا ننكره لكن ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع والثانى أن يقال ارادة العبد أيضا هى الصفة المخصصة ويمكن أن يقال معنى قوله الحق انه الخ ان الحق ان الارادة مطلقا سواء كان ارادة البارى أو العبد اى لكن بقى النظر الاول والجواب عنه بأن وقوع الارادة بمعنى الصفة المخصصة لا يستلزم عدم وقوعه بمعنى نفس التخصيص وفيه نظر (قوله فانه ميل مع تفضيل فيه) ان المفهوم من كلامهم ان الاختيار ترجيح أحد المقدورين وان كان مع غير تفضيل بأن يكون الطرفان متساويين عنده فانهم ذهبوا الى أن الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار أحدهما من غير داع يدعوه اليه بخصوصه ولو قيل المراد بالتفضيل الترجيح لكان نفس الارادة ويمكن أن يقال ان الاختيار فى أصل الوضع لما ذكر وان استعمل فى غيره تجوزا ثم ان الارادة على ماحققه ليست نفس الميل ولا مستلزمة له فكيف تكون أعم مطلقا كما هو ظاهر عبارته والجواب ان المراد من الترجيح ان كان هو الميل فالامر ظاهر وان كان شيأ آخر فهو مستلزم للميل وحينئذ نقول ان المراد من العموم العموم بحسب التحقق (قوله وفى هذا استحقار واسترذال) أى فى لفظة هذا أو فى كلام الكفرة استحقار واسترذال لما مثل فى القرآن المجيد من التمثيل بالعنكبوت وغيره فيكون الاستفهام للاستحقار (قوله جواب ماذا) يرد عليه انه اذا كان الاستفهام غير باق على حقيقته بل للاستحقار لا يحتاج الى جواب ولذا لم يتعرض له صاحب الكشاف ويمكن أن يقال انه لا يفهم من كلامه أن الاستفهام غير باق على حقيقته وانه للاستحقار بل المفهوم أنه يفهم من العبارة المذكورة لاستحقار وهذا لا ينافى أن يكون الاستفهام باقيا على حقيقته وعلى تقديره أن يكون

وفى تصدير الجلتين به احماد لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم وذم بليغ للكافرين على قولهم والضمير فى أنه للمثل أو لان يضرب والحق الثابت الذى لا يسوغ انكاره يعم الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق أى محكم النسج (وأما الذين كفروا فيقولون) كان من حقه وأما الذين كفروا فلا يعلمون ليطابق قرينه ويقابل قسيمه لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم عدل اليه على سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه (ماذا أراد الله بهذا مثلا) يحتمل وجهين ان تكون ما استفهامية وذا بمعنى الذى ومابعده صلته والمجموع خبر ما وان تكون ما مع ذا اسما واحدا بمعنى أى شئ منصوب المحل على المفعولية مثل ما أراد الله والاحسن فى جوابه الرفع على الاول والنصب على الثانى ليطابق الجواب السؤال والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه وتقال للقوة التى هى مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثانى قبله وكلا المعنيين غير متصور اتصاف البارى تعالى به ولذلك اختلف فى معنى ارادته فقيل ارادته لافعاله انه غير ساه ولا مكره ولافعال غيره أمره بها فعلى هذا لم تكن المعاصى بارادته وقيل علمه باشتمال الامر على النظام الاكمل والوجه الاصلح فانه يدعو القادر الى تحصيله والحق أنه ترجيح أحد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه أو معنى يوجب هذا الترجيح وهى أعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل وفى هذا استحقار واسترذال ومثلا نصب على التمييز أو الحال كقوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) جواب ماذا

للاستحقار يقال الجواب لدفع الاستحقار (قوله للاشعار بالحدوث والتجدد) اما الاول فلان وضع الفعل على الحدوث واما التجدد فان أريد به الحدوث فلا فائدة فى ذكره وان أريد به الحصول شيأ فشيأ فليس بلازم للفعل قال الشريف العلامة فى حاشية المطول ان أريد بالتجدد التدريج والتقضى شيأ فشيأ فالصحيح انه ليس داخلا فى مفهوم الفعل وضعا بل يفهم من خصوصية الحدث واقتضاء المقام والجواب ان المراد بالتجدد هو أن تحدث هداية بعد هداية لا حصول الهداية بالتدريج بأن يحصل جزء من الهداية بعد انقضاء جزء آخر فتأمل (قوله كما قال تعالى وقليل من عبادى الشكور) هذا لا يدل على ماقصده فان الشكور المبالغ فى الشكر (قوله وكثرة المهتدين باعتبار الفضل والشرف) كما قال الشاعر ولم أر أمثال الرجال تفاوتت * الى المجد حتى عد ألف بواحد (قوله والثالثة الجحود وهوان يرتكبها مستصوبا اياها) الى قوله خلع ربقة الايمان فيه بحث فان من الكبيرة ماثبت بالحديث الذى لم يبلغ حد التواتر لان الكبيرة ما ورد فى القرآن أو الحديث وعيد شديد لفاعله وماثبت كونه كبيرة بحديث لم يبلغ حد التواتر لم يكن فاعلها المستصوب لها كافرا الا أن يراد بالكبيرة كبيرة ثبتت بنص متواتر أو يكون مجمعا عليها تعلم من دين الاسلام ضرورة بحيث يعرفها الخواص والعوام (قوله واستعماله فى ابطال العهد) فيه نظر اذ لو كان النقض ابطال العهد لزم أن يكون ذكر العهد مستدركا والوجه أن يقال انه بمعنى الابطال من غير اعتبار الاضافة فيه و يمكن أن يكون المراد استعمال النقض فى الابطال المتعلق بالعهد هنا وان لم تعتبر الاضافة فى معناه قال العلامة التفتازانى اتفقوا على أن فى مثل اظفار المنية و يد الشمال استعارة بالكناية واستعارة تخييلية لكن اضطرب كلامهم فى تحقيق الاستعارتين وفى أن قرينة الاستعارة بالكناية هل يلزم أن تكون تخييلية وان لفظ الاظفار واليد هل هو مستعمل فى معنى مجازى أم لا والاشبه ما أشار اليه المصنف وهو أن الاستعارة بالكناية فى اظفار المنية هو السبع المذكور كناية بذكر شئ من روادفه كالاظفار وهو مسكوت عنه صريحا ليس فى اللفظ أصلا لكن المذكور كناية فى حكم المذكور صريحا وهنا قد سكت عن الحبل المستعار ونبه عليه بذكر النقض حتى كأنه قيل ينقضون حبل الله تعالى أى عهده والنقض استعارة تحقيقية تصريحية حيث شبه ابطال العهد بابطال تأليف الجسم وأطلق اسم المشبه به على المشبه لكنها انما جازت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل و بهذا ظهر ان الاستعارة بالكناية قد توجد بدون التخييلية وان قرينتها قد تكون تحقيقية وأما فى مثل اظفار المنية و يد الشمال فالمحققون على ان ليس الاظفار واليد مستعملين فى معنى مجازى محقق وهو ظاهر ولا متوهم على مازعم صاحب المفتاح بل هو فى

أى اضلال كثير واهداء كثير وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدد أو بيان للجملتين المصدرتين باما وتسجيل بان العلم بكونه حقا هدى و بيان وان الجهل بوجه ايراده والانكار لحسن مورده ضلال وفسوق وكثرة كل واحد من القبيلتين بالنظر الى أنفسهم لا بالقياس الى مقابليهم فان المهديين قليلون بالاضافة الى أهل الضلال كما قال تعالى وقليل ماهم وقليل من عبادى الشكور و يحتمل أن يكون كثرة الضالين من حيث العدد وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف كما قال * قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا * وقال

ان الكرام كثير فى البلاد وان * قلوا كما غيرهم قل وان كثروا

(ومايضل به الا الفاسقين) أى الخارجين عن حد الايمان كقوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذا خرجت واصل الفسق الخروج عن القصد قال رؤبة

* فواسقا عن قصدها جوائرا * والفاسق فى الشرع الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وله درجات ثلاث الاولى التغابى وهو أن يرتكبها أحيانا مستقبحا اياها والثانية الانهماك وهو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها والثالثة الجحود وهو أن يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام وتخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه ولابس الكفر ومادام هو فى درجة التغابى أو الانهماك فلا يسلب عنه اسم المؤمن لاتصافه بالتصديق الذى هو مسمى الايمان ولقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا والمعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق والاقرار والعمل والكفر تكذيب الحق وجحوده جعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلتى المؤمن والكافر لمشاركته كل واحد منهما فى بعض الاحكام وتخصيص الاضلال بهم مرتبا على صفة الفسق يدل على أنه الذى أعدهم للاضلال وأدى بهم الى الضلال وذلك لان كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم بالباطل صرفت وجوه أفكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به حتى رسخت به جهالتهم وازدادت ضلالتهم فانكروه واستهزؤا به وقرئ يضل بالبناء للمفعول والفاسقون بالرفع (الذين ينقضون عهد الله) صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق والنقض فسخ التركيب وأصله فى طاقات الحبل واستعماله فى ابطال العهد من

معناه لكن اثباته للمنية أو الشمال استعارة تخييلية بمعنى جعل شئ لشئ ليس له أقول لاوجه لجعل اليد والاظفار مستعملين فى حقيقتهما واثباتهما للمنية والشمال اذ من البين المكشوف انهما ليسا لهما أى للمنية والشمال فكان الاثبات المذكور كذبا بديهى البطلان وتشبيه المنية بالسبع والشمال بالانسان لايصحح اثبات الاظفار واليد الحقيقيتين للمنية والشمال وهذا مما لاينبغى أن ينازع فيه وان ذهب الى خلافه كثيرون ولو رود هذا الاشكال ذهب صاحب المفتاح الى تخييل الاظفار وتوهمها للمنية وارتضاه صاحب الكشاف قال الشريف العلامة بعد ما نقل كلام صاحب الكشاف فقد أشار صاحب الكشف الى أن المخالب والاظفار واليد مجازات لمعان موهومة ولم يقصد بها أنفسها أصلا بل جعلت هى تنبيها فقط على المسكوت عنه وان النقض والافتراس والاعتراف كما تبين مستعارة لمعان محققه هى مقصودة فى الجملة وان لم تكن مقصودة بالذات والحق ان جعلها مستعارات لأمور موهومة تكلف لايخلو عن تعسف انتهى كلامه أقول الظاهر ان يقال ان الاظفار مستعملة فى مقدمات الموت والامور المفضية اليه وكذا المخالب ويد الشمال مجاز عن قوة بها يحرك الاشياء فهذه كلها مجازات حقيقية ولايحتاج الى اثبات شئ لشئ يكذبه صريح العقل والحس كما فى يد الشمال على ماذكر ولا الى توهم معان بان تصور (١٢٨) المنية بصورة السبع و يتخيل مخالب لها كما ذهب اليه السكاكى وصاحب الكشف وتكون هذه الامثلة مماثلة للنقض المستعمل فى فسخ العهد فتكون استعارات تحقيقية وهذا وان كان خلاف ما قالوه لكن الحق أحق بان يتبع (قوله وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل الخ) الاظهر ان يقال هو اقرارهم بربوبية البارئ تعالى حين سؤاله لهم بقوله ألست بربكم فان قيل المشركون يقولون بربوبيته تعالى فلاينقضون ذلك العهد قلنا المراد من اعترافهم بالربوبية اعترافهم بتوحيده تعالى بالربوبية والالوهية بقرينة قوله تعالى أو تقولوا انما أشرك آباؤنا من قبل الآية فان قيل لعل ذلك مراد المصنف والأمر

حيث ان العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر فان أطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحا للمجاز وان ذكر مع العهد كان رمزا الى ماهو من روادفه وهو أن العهد حبل فى ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يفترس أقرانه وعالم يغترف منه الناس فان فيه تنبيها على أنه أسد فى شجاعته بحر بالنظر الى افادته والعهد الموثق ووضعه لما من شأنه أن يراعى و يتعهد كالوصية واليمين و يقال للدار من حيث انها تراعى بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله وعليه أول قوله تعالى وأشهدهم على أنفسهم أو المأخوذ بالرسل على الامم بأنهم اذا بعث اليهم رسول مصدق بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يكتموا أمره ولم يخالفوا حكمه واليه أشار بقوله واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب ونظائره وقيل عهود الله تعالى ثلاثة عهد أخذه على جميع ذرية آدم بان يقروا بربوبيته وعهد أخذه على النبيين بان يقيموا الدين ولايتفرقوا فيه وعهد أخذه على العلماء بان يبينوا الحق ولايكتموه (من بعد ميثاقه) الضمير للعهد والميثاق اسم لما يقع به الوثاقة وهى الاستحكام والمراد به ماوثق الله به عهده من الآيات والكتب أو ماوثقوه به من الالتزام والقبول و يحتمل أن يكون بمعنى المصدر ومن للابتداء فان ابتداء النقض بعد الميثاق (و يقطعون ماأمر الله به أن يوصل) يحتمل كل قطيعة لايرضاها الله تعالى كقطع الرحم والاعراض عن موالاة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء عليهم السلام والكتب فى التصديق وترك الجماعات المفروضة وسائر مافيه رفض خير أو تعاطى شر فانه يقطع الوصلة بين الله و بين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل

فان اعترافهم بربوبيته تعالى حين السؤال بواسطة مانصب لهم من دلائل ألوهيته وركز فى عقولهم مايدعوهم الى الاقرار بها قلنا عبارته لاتساعد ذلك ثم انه يأبى ذلك قوله فى تفسير الآية انه نصب لهم دلائل وركز فى عقولهم مايدعوهم الى الاقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم ألست بربكم قالوا بلى فنزل تمكنهم من العلم بها منزلة الاشهاد والاعتراف على طريقة التمثيل ثم انه يلوح من كلامه ان العقل يستقل بادراك ماذكر من توحيده تعالى و وجوبه وصدق رسوله من غير احتياج له فى ذلك الى ورود الشرع وهو غير مذهب أهل السنة ولذا قالوا من لم يبلغه دعوة نبى أصلا فانه معذور عند الاشاعرة فى الاعمال والايمان أيضا بل هو الاعتزال ولذا قال صاحب الكشاف فان قلت ما المراد بالعهد قلت ماركز فى عقولهم من الحجة على التوحيد كانه أمر وصاهم به وهو معنى قوله وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم والجواب ان التكليف بمجرد العقل خلاف مذهب أهل السنة ولايلزم من استقلال العقل بما ذكر تكليفه به وترتب الثواب بفعله والعقاب بتركه بل يجوز ان يكون الثواب والعقاب موقوفين على بعث الرسل فتامل (قوله يحتمل كل قطيعة الخ) يعنى يحتمل ان يكون قطعا خاصا كما قال فى الكشاف معنى قطعهم ماأمر الله به ان يوصل

قطعهم الارحام وموالاة المؤمنين وقيل قطعهم مابين الانبياء من الوصلة و يقوى ماذكرنا قوله تعالى و يفسدون فى الارض
اذ لوجعل قوله تعالى و يقطعون ماأمر الله به ان يوصل على كل قطيعة كما قاله لدخل فيه الفساد فى الارض اذ هو أيضا قطيعة الا ان
يكون تخصيصا بعد تعميم (قوله والثانى أحسن لفظا ومعنى) اما لفظا فللقرب وعدم الفصل بين البدل والمبدل منه واما معنى
فلوجوب صحة اسقاط المبدل منه وقيام البدل مقامه لكن لوحذف المبدل منه ههنا وقيل يقطعون ان يوصل لم يبق له كثير معنى
وفيه نظر اذ لانسلم ان المبدل منه يجب ان يصح اسقاطه واقامة البدل مقامه كما هو مذكور فى المطول والاولى ان يقال اذا جعل ماأمر الله
به مبدلا عنه كانت هذه الجملة غير مقصودة بالذات بخلاف ماإذا جعل المبدل منه الضمير فانه يكون أى الضمير غير مقصود بالذات
لامجموع الجملة المذكورة (قوله استخبار فيه انكار الخ) الاولى ان يقال استخبار بمعنى التوبيخ والتعجيب اذ ليس هو
فى الحقيقة استخبارا (قوله لان صدوره لاينفك عن حال وصفة الخ) هذا أحسن من عبارة الكشاف فانه قال حال الشئ تابعه
لذاته فاذا امتنع ثبوت الذات تبعه امتناع ثبوت الحال فكان انكار حال الكفر لانها تتبع ذات الكفر ورديفها انكارا لذات
الكفر وثباتها على طريق الكناية الخ وقال العلامة التفتازانى يعنى انه من حيث كونه تابعا له يكون بمنزلة الخاصة المساوية
فيكون امتناع ثبوت الذات مستتبعا لامتناع ثبوت الحال ضرورة انتفاء التابع بانتفاء المتبوع والعارض

والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء و به سمى الامر الذى هو واحد
الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما قيل له شأن وهو الطلب والقصد يقال شأنت شأنه
اذا قصدت قصده وأن يوصل يحتمل النصب والخفض على أنه بدل من ما أو ضميره والثانى أحسن
لفظا ومعنى (ويفسدون فى الارض) بالمنع عن الايمان والاستهزاء بالحق وقطع الوصل التى بها
نظام العالم وصلاحه (أولئك هم الخاسرون) الذين خسروا باهمال العقل عن النظر واقتناص
مايفيدهم الحياة الابدية واستبدال الانكار والطعن فى الآيات بالايمان بها والنظر فى حقائقها
والاقتباس من أنوارها واشتراء النقض بالوفاء والفساد بالاصلاح والعقاب بالثواب (كيف
تكفرون بالله) استخبار فيه انكار وتعجيب لكفرهم بانكار الحال التى يقع عليها على الطريق
البرهانى فان صدوره لاينفك عن حال وصفة فاذا أنكر أن يكون لكفرهم حال يوجد عليها استلزم
ذلك انكار وجوده فهو أبلغ وأقوى فى انكار الكفر من أتكفرون وأوفق لما بعده من الحال
والخطاب مع الذين كفروا لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعال خاطبهم على طريقة
الالتفات ووبخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك والمعنى أخبرونى على أى
حال تكفرون (وكنتم أمواتا) أى أجساما لاحياة لها عناصر وأغذية وأخلاطا ونطفا ومضغا

بانتفاء المعروض واذا كان امتناع ثبوت الحال تابعا ولازما لامتناع ثبوت الذات كان انكار الحال انكارا لذات الكفر بطريق الكناية من جهة ان حال الشئ تابع لذاته ورديف لها وكما يكنى باثبات التابع و الرديف عن اثبات المتبوع والمردوف فكذا فى جانب الانكار وبهذا التقرير يندفع مايتوهم من ان غاية حال الشئ ان يكون لازما له وانتفاء الملزوم لايستتبع انتفاء اللازم
ولوسلم فتحقق التابع أعنى انتفاء اللازم لايوجب تحقق المتبوع أعنى انتفاء الملزوم فلاينتظم ماذكره من التفريع بقوله وكان
انكار الحال انكار الذات الكفر أقول انما قلنا تقرير المصنف أولى من تقرير الكشاف اذ لايرد عليه السؤال المذكور حتى يحتاج الى
تكلف الجواب ثم ان فى كلام العلامة التفتازانى نظرا اما اولا فلان قوله من حيث كونه تابعا يكون بمنزلة الخاصة المساوية له ممنوع اذ
التابع للشئ لايقتضى ان يكون مساويا له ولوسلمنا فهذا مستدرك فى كلامه اذ المقصود وهو كون امتناع الذات مستتبعة لامتناع
ثبوت الحال يحصل بدون كونها مساوية واما ثانيا فلانه فرق بين ان يجعل ثبوت التابع كناية عن ثبوت المتبوع وان يجعل
انتفاء التابع كناية عن انتفاء المتبوع فان ثبوت التابع مستلزم لثبوت المتبوع واما انتفاؤه فلايستلزم انتفاءه لصحة وجود
المتبوع بدون التابع دون العكس فتأمل (قوله فهو أبلغ الخ) لانه كناية عن انكار الكفر فيكون المدعى مع البرهان عليه معتبرا
ولذا كانت الكناية أبلغ من الصريح كما تقرر فى علم البيان (قوله وأوفق لما بعده من الحال) انما كان أوفق لان فى كيف
تكفرون سلوك بطريق البرهان وكذا فى كنتم أمواتا فأحياكم الآية لانها دلائل على وجوب الايمان وترك الكفر (قوله وكنتم
أمواتا فأحياكم) فان قيل لابد فى قوله تعالى وكنتم أمواتا من تأويل على مافسره المصنف قلنا تأويله انه كان مواد أبدانكم
وأجزاؤها أمواتا

(قوله ونفخهافيكم) أى فى أبدانكم (قوله بخلاف البواقى) لان الامانة متراخية عن الاحياء الاول بقدر المكث فى الدنيا والاحياء الثانى متراخ عن الامانة بقدر المكث فى البرزخ واعلم أن بين كون أصل الابدان عناصر وأغذية واخلاطا و بين احيائها تراخيا فالظاهر أن ايراد الفاء للدلالة على أن هذه المدة بالنسبة الى المدتين الاخيرتين فى غاية القلة فكأنه لم يكن التراخى الاول موجودا فتأمل قال الكشاف فان قلت كيف قيل لهم أموات فى حال كونهم جمادا وانما قيل ميت فيما يصح فيه الحياة من البنية قلت بل يقال ذلك لعادم الحياة كقوله بلدة ميتا و يجوز أن يكون استعارة لاجتماعهما فى أن لاروح لهما ولا احساس قال العلامة التفتازانى لاخفاء فى أنه من قبيل هم صم بكم فتسميته استعارة تسامح أو ذهاب الى ما اليه البعض والحاصل انا لانسلم ان الموت عدم الحياة عما من شأنه بل عدم الحياة مطلقا ولو سلم فالمعنى هم كالاموات أقول غرض العلامة ان المتبادر من عبارة الكشاف أن يكون الاموات مجازا اذا كان معناه الحقيقى عدم الحياة عما من شأنه الحياة وفيه تكلف لاحاجة اليه بل الظاهر الحمل على التشبيه لان طرفيه مذكوران فيكون المعنى كنتم كالاموات واعلم أنه اذا قيل المراد بقوله تعالى وكنتم أمواتا انهم كانوا أبدانا لاأرواح فيها لان خلق البدن مقدم على نفخ الروح فيه لايتوجه (١٣٠) سؤال الكشاف لان البدن هو البنية الصالحة للحياة (قوله قلت تمكنهم من العلم بهما الخ) فان قلت ما الدلائل التى نصبت لهم قلت الدلائل على صدق النبى صلى الله عليه وسلم القائل بالاحياء بعد الموت بايراد الآيات والاحاديث التى بينت نبوته لان فيها اخبارا باحيائهم من القبور والبعث والنشور (قوله فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته) فان قلت الاولى أن يقال الاعادة أهون عليه من الابداء حتى يطابق قوله تعالى وهو أهون عليه قلت فيما ذكر اشعار بانه يكفيه ولا حاجة الى اثبات أهونية الاعادة ثم ان الابداء والاعادة عليه تعالى سواء وقد ذكر فى تفسير قوله تعالى وهو أهون عليه توجيهات (قوله بان عدد عليهم النعمة العامة والخاصة) الظاهر أن المراد من النعمة العامة هى الحياة الاولى التى تعم سائر الحيوانات و بالخاصة الحياة الثانية الابدية التى تخص الانسان دون الحيوانات (قوله قلت لما كانت وصلة الى الحياة الثانية الخ) يرد عليه أنه انما يوجب كون الامانة نعمة اذا لم يتيسر طريق الى الحياة الحقيقية بدون الامانة فاما اذا تيسر طريق آخر يحصل الحياة الحقيقية بدون الامانة فان الله تعالى قادر عليه فلا يظهر أنه يوجب كونها أى الامانة نعمة ثم ان كونهم أمواتا قبل الحياة ليس نعمة فالاولى الاختصار على ماذكره ثانيا من أن المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة و يمكن أن يجاب بأنه لما كان المقدر فى علمه تعالى أن الوصول الى الحياة الحقيقية لايكون الا بعد الموت كان الموت نعمة لحصر الطريق اليها فيه ثم ان المفهوم من الآية كون الاحياء بعد كونهم أمواتا نعمة ولا يفهم أن كونهم أمواتا نعمة (قوله لا كل واحدة من الجمل فان بعضها ماض و بعضها مستقبل الخ) لايخفى عليك أنه كما لايصح أن يكون كل جملة حالا لايصح أن يكون المجموع أيضا حالا واما اذا أول بمعنى العلم لم يكن كل واحد ولا المجموع حالا والمراد من قوله بعضها ماض و بعضها مستقبل ان بعضها ماض بالنظر الى حال الكفر و بعضها مستقبل بالنظر اليه أيضا ولذا لايصح أن يقع حالا عن يكفرون

مخلقة وغير مخلقة (فاحياكم) بخلق الارواح ونفخها فيكم وانما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه بخلاف البواقى (ثم يميتكم) عند تقضى آجالكم (ثم يحييكم) بالنشور يوم ينفخ فى الصور أو للسؤال فى القبور (ثم اليه ترجعون) بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم أو تنشرون اليه من قبوركم للحساب فما أعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه فان قيل ان علموا أنهم كانوا أمواتا فاحياهم ثم يميتهم لم يعلموا أنه يحييهم ثم اليه يرجعون قلت تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الدلائل منزل منزلة علمهم فى ازاحة العذر سيما وفى الآية تنبيه على مايدل على صحتهما وهو أنه تعالى لما قدر على احيائهم أولا قدر على أن يحييهم ثانيا. فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته أو الخطاب مع القبيلين فانه سبحانه وتعالى لما بين دلائل التوحيد والنبوة و وعدهم على الايمان وأوعدهم على الكفر أكد ذلك بان عدد عليهم النعم العامة والخاصة واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة فان عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم فان قيل كيف تعد الامانة من النعم المقتضية للشكر قلت لما كانت وصلة الى الحياة الثانية التى هى الحياة الحقيقية كما قال الله تعالى وان الدار الآخرة لهى الحيوان كانت من النعم العظيمة مع أن المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة باسرها كما أن الواقع حالا هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل فان بعضها ماض و بعضها مستقبل وكلاهما لايصح أن يقع حالا أو مع المؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم وتبعيد الكفر عنهم على معنى كيف يتصور منكم الكفر وكنتم أمواتا جهالا فاحياكم بما أفادكم من العلم والايمان ثم يميتكم الموت المعروف ثم يحييكم الحياة الحقيقية ثم اليه ترجعون فيثيبكم

(قوله لانها من طلائعها ومقدماتها) يعنى أن القوة النامية من طلائع القوة الحساسة لان الجنين يعرض له أولا النمو ثم يستعد للحياة
والحس على ماصرح به أهل الحكمة وشهد به القياس فان النطفة الصغيرة لاتستحيل الى البدن الكبير الا بانضمام الغذاء اليه وزيادتها
فى الاقطار الثلاثة وهو لايحصل الا بالقوة النامية واعلم ان ماذكر على طريقة أهل الحكمة واما أهل السنة فلا حاجة لهم الى اثبات القوة
النامية لان الفاعل المستقل للكل هو الله تعالى (قوله قل الله يحييكم ثم يميتكم) هذا مستعمل فى الحقيقى وفى قوله اعلموا أن الله يحيى
الارض بعد موتها الحياة مستعملة بمعنى القوة النامية على ماهو ظاهر كلامه وفيه خفاء اذ هذا انما فهم لو كان احياء الارض بمعنى
اعطائها القوة النامية لها وهذا غير ظاهر بل المعنى الظاهر أن الله ينبت النبات فى الارض بعد عدم النبات فيها وهذا غير الاعطاء
المذكور وان فرض استلزامه له وقوله أومن كان ميتا فاحييناه الحياة فيه بمعنى العلم والموت بمعنى الجهل (قوله على الاستعارة) هذا ناظر الى
قوله أومعنى قائم بذاته يقتضى ذلك لان الحياة التى هى القوة الحساسة تقتضى الادراك فهى مشاركة لحياة البارى تعالى فى اقتضاء مطلق
الادراك والحياة التى هى تقتضى القوة الحساسة منشأ لصحة الاتصاف بالعلم والقدرة فالحياة الحقيقية والحياة التى فى البارى مشتركان فى
هذا المعنى وأما اذا أريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة كان استعمال الحياة فيهما من قبيل استعمال اسم العلة فى المعلول فكان مجازا مرسلا
(قوله مرة بعد أخرى) الاحياء قد تكرر فى الآية السابقة (قوله مايتوقف عليه بقاؤهم) المراد التوقف العادى على ماهو مذهب
أهل السنة لا العقلى كما هو مذهب الفلاسفة بل نقول هذه خلق مايتوقف عليه أصل وجودهم اذ لولم يكن مافى الارض
هذه لم يحصل وجود الآباء فكيف الأبناء (قوله بوسط أو بغير وسط) أى الاستنفاع أعم من أن يكون بوسط أو بغير وسط فالثانى مثل الغذاء والأول مثل الدواء فالثانى نافع بالذات والاول بواسطة ازالة المرض التى هى توجب الصحة والأولى أن يقال الثانى كالانتفاع بالغذاء مثلا والأولى كالانتفاع بالماء والمراد من الانتفاع بوسط أن يكون الانتفاع
بشئ غير مقصود فى نفسه بل يكون الانتفاع به لأجل شئ آخر والمراد من الانتفاع بلا واسطة أن يكون الانتفاع بالشئ مقصودا فى ذاته (قوله
لا على وجه الغرض فان الفاعل لغرض يستكمل به) هذه مسئلة مختلف فيها فذهب الاشاعرة الى انه لايجوز تعليل شئ من أفعاله تعالى
بشئ من الاغراض ووافقهم أساطين الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم المعتزلة واستدل عليه فى المواقف بانه لو كان فعله لغرض
لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل الغرض لانه لايصلح غرضا للفاعل الا ماهو أصلح له من عدمه أقول ان كان معنى الغرض
مايكون باعثا للفاعل على الفعل فلمانع أن يمنع لزوم النقصان والاستكمال لجواز أن يكون الباعث مجرد نفع الغير وكماله وان كان
الغرض بمعنى الفائدة والامور النافعة فلا شك ان أفعاله تعالى تشتمل على الحكم والمصالح كما دلت عليه الآيات والاحاديث كما قال
الشريف العلامة فى شرح المواقف ان أفعاله مشتملة على حكم ومصالح لاتحصى راجعة الى مخلوقاته لكنها ليست أسبابا باعثة على
اقدامه تعالى فلا تكون أغراضا حتى يلزم استكماله تعالى بها وماورد من الظواهر الدالة على تعليل أفعاله فهو محمول على الغاية والمنفعة
دون الغرض والعلة الغائية ويمكن أن يقال المراد من الغرض ماهو أصلح للفاعل وحينئذ لو كان فعله للغرض كان فعله لتحصيل ماهو
أصلح فكان مستكملا به نحوا من الاستكمال وهذا لايلائم كلام المواقف لانه قال لايصلح غرضا الا ماهو أصلح ٧ فالاولى أن يقال
الغرض فائدة باعثة للفاعل على الفعل وبدعى الضرورة فى انه لاتكون الفائدة باعثة الا اذا كانت عائدة الى الفاعل واذا فسر الغرض

فيثيبكم بما لاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والحياة حقيقة فى القوة الحساسة
أو ما يقتضيها وبها سمى الحيوان حيوانا مجاز فى القوة النامية لانها من طلائعها ومقدماتها وفيما
يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انها كمالها وغايتها والموت بازائها
يقال على مايقابلها فى كل مرتبة قال تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيى
الارض بعد موتها وقال أومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس واذا وصف
بها البارى تعالى أريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوة فينا أومعنى قائم بذاته
يقتضى ذلك على الاستعارة وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء فى جميع القرآن (هو الذى خلق
لكم مافى الارض جميعا) بيان نعمة أخرى مرتبة على الاولى فانها خلقهم أحياء قادرين مرة
بعد أخرى وهذه خلق مايتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم
فى دنياكم باستنفاعكم بها فى مصالح أبدانكم بوسط أو بغير وسط ودينكم بالاستدلال والاعتبار
والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها لا على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل
به بل على أنه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه وهو يقتضى اباحة الاشياء النافعة
ولايمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة فانه يدل على أن الكل للكل لا أن كل واحد لكل

بما ذكرنا سقط البحث الذى ذكره العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حيث قال والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما أشبه ذلك والنصوص أيضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل الآية وأما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فمحل بحث (قوله الا اذا أريد به جهة السفل) هذه العبارة صريحة فى حصر صحة الشمول فيما ذكروهو الموافق لظاهر عبارة الكشاف حيث قال ان أراد بالارض الجهات السفلية دون الغبراء أى صح ذلك وأقول يمكن أن يكون ما فى الارض شاملا للارض على سبيل التغليب فتأمل (قوله وجميعا حال من الموصول الثانى) والمعنى خلق لكم ما فى الارض مجتمعة فقد قال الراغب ان جميعا يستعمل لتأكيد الاجتماع فعلم منه ان خلق ما فى الارض فى زمان واحد ليحصل الاجتماع فى الخلق قال الراغب الجمع ضم الشئ بتقريب بعضه من بعض يقال جمعته فاجتمع وهذه الوحدة أعم من الوحدة الحقيقية أو ما هو قريب منها ويؤيده قوله تعالى وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام فى تتمتها كما ذكره المصنف ويشكل هذا أى ما ذكره المصنف بما هو سم قاتل فانه لا نفع له فكيف قيل خلق لكم ما فى الارض جميعا ويمكن أن يقال فيه نفع لاجل دفع ضرر الحيوانات المؤذية وقتلها وأيضا ان الانسان كما ينتفع بالامور المستحسنة اللذيذة بان يعلم انه تعالى خالق لها كذلك ينتفع بالامور الكريهة المنفرة للطبع بان يعلم انه تعالى خالقها أيضا فيعلم ان الله تعالى خالق لما يشاء وهذا انما يوجب (١٣٢) تأكيد الاعتقاد بأحوال الجنة وأهوال النار فان اللذة تحكى عن نعيم الجنة والالم يحكى عن أهوال النار (قوله وأصل الاستواء طلب السواء) قال فى الصحاح سويت الشئ فاستوى واستوى أى استولى وظهر واستوى الرجل أى انتهى شبابه وقال فى الكشاف الاستواء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا اعتدل والظاهر مما نقلنا من الصحاح أن للاستواء معانى أحدها ما يترتب على التسوية والثانى الاستيلاء والثالث الانتهاء وقد أطنب الراغب فى تفصيل معنى الاستواء ولم يذكر ما ذكره المصنف من ان أصله الطلب المذكور فالحكم بان أصل الاستواء الطلب والاعتدال فرع عليه لا يظهر له وجه (قوله واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء) لا يخفى ان الاعتدال مطلقا ليس مستلزما التسوية وضع الاجزاء فان الاعتدال فى الحر والبرد وكذا الاعتدال فى الاخلاق ليس يستلزم تسوية وضع الاجزاء الا ان يراد اعتدال خاص (قوله والاول أوفق للاصل) ظاهر الكلام أن الاول أنسب فى هذا المقام لرعاية الاصل الذى هو طلب السواء من الاستواء بمعنى الاستيلاء للوجوه التى ذكرت وهو يفيد أن الاستيلاء مناسب للاصل لكن المعنى الاول أنسب ولك أن تقول مناسبة الاستيلاء مع الاصل للوجوه المذكورة غير ظاهرة والاولى أن يقال ان الاوفق بمعنى الموافق يعنى المناسب فيفيد ان المعنى الاول مناسب للاصل دون المعنى الآخر ويمكن أن يقال أوفق بمعنى ظاهر الموافقة وان كان المعنى الآخر يمكن أن تستخرج الموافقة بينه مع الاصل فى الوجوه المذكورة بتكلف فتأمل (قوله والمراد بالسماء الخ) انما فسر بهذا ليشمل ما فى السماء من الكواكب وغيرها مما لا يعلمه الا الله دليل الشمول أن المراد من جهات العلو ليس نفس الجهات بل ما وجد فيها وفيه تأمل (قوله فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها) فيه نظر لان خلق ما فى الارض ليس المراد منه خلق جميع أفراده وهو ظاهر بل المراد أجناسها فى ضمن بعض الافراد وهذا لا يستلزم أن يكون بعد دحو الارض بل لعله قبل دحوها أى بسطها هذا البسط المشاهد فانه يمكن ان خلق الارض وخلق جميع أجناس ما فيها ثم دحيت هذا الدحو المحسوس فلا يستفاد من الآية الكريمة التى نحن فى تفسيرها تقدم دحو الارض على خلق

واحد وما يعم كل ما فى الارض الا اذا أريد بها جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو وجميعا حال من الموصول الثانى (ثم استوى الى السماء) قصد اليها بارادته من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلوى على شئ وأصل الاستواء طلب السواء واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزاء ولا يمكن حمله عليه لانه من خواص الاجسام وقيل استوى أى استولى وملك قال

قد استوى بشر على العراق ❊ من غير سيف ودم مهراق

والاول أوفق للاصل والصلة المعدى بها والتسوية المترتبة عليه بالفاء والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية أو جهات العلو وثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين وفضل خلق السماء على خلق الارض كقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا لا للتراخى فى الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها عن خلق السماء وتسويتها الا أن تستأنف بدحاها مقدرا لنصب الارض فعلا آخر دل عليه أأنتم أشد خلقا مثل تعرف الارض وتدبر أمرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر (فسواهن) عدلهن وخلقهن مصونة من العوج والفطور

أسماء ونسو يتها حتى يكون منافيا لقوله تعالى والارض بعد ذلك دحاها واعلم أن صاحب الكشاف قال استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلوى على شئ ومنه استعير قوله تعالى ثم استوى الى السماء أى قصد اليها بارادته ومشيئته بعد خلق ما فى الارض من غير ان يريد فيما بين ذلك خلق شئ آخر قال العلامة التفتازانى قوله من غير ان يريد فيما بين ذلك أى فى تضاعيف القصد الى السماء على ما صرح به فيما بعد ذلك وذكر ذلك تحقيقا لمعنى الاستعارة فان هذا بمنزلة قولك من غير أن يلوى فى تحقيق معنى القصد الجسمانى وجعل ذلك اشارة الى خلق لكم ما فى الارض وهم أقول الظاهر ان اللى الذى هو مصدر يلوى المذكور فى العبارة عبارة عن التعلق بشئ الذى يوجب نحوا من الفتور فى الفعل وعلى هذا لا يلزم فى تحقيق معنى الاستعارة عدم القصد الى شئ آخر حين القصد الى السماء بل مجرد ارادته تعالى لشئ يستلزم عدم الفتور فمجرده ما مستلزم لتحقق معنى الاستعارة لان قصده تعالى الى شئ لا يعرضه فتور بالقصد بوجه من الوجوه الى شئ آخر بل أشياء أخر فانه تعالى لا يشغله شأن عن شأن فلا تتفاوت ارادته تعالى لوجود شئ بان يقارن ارادته لشئ آخر أو أشياء فالحكم بانه تعالى حين قصده الى السماء ليس له ارادة لشئ آخر أصلا لا يستفاد من الكلام فهذا القول جسارة منه كما لا يخفى ولذا لم يذكره المصنف واعلم انه يمكن أن يكون التسوية المذكورة فى قوله تعالى رفع (١٣٣) سمكها فسوّيها غير التسوية التى ذكرت فى قوله تعالى فسوّيهن سبع سموات بان تحمل التسوية الاولى على تسويتها حال كونها واحدة لا سبعا وتكون التسوية عبارة عن خلق السماء جسما واحدا خاليا من العوج والفطور فعلى هذا يكون خلق السماء أولا وتكون التسوية الثانية جعلها سبعا من غير فطور وعلى هذا يمكن أن يكون ثم فى قوله ثم استوى للتراخى فى الزمان فتأمل (قوله لانه جمع أو فى معنى الجمع) أما الاول فبأن يكون جمع سماوة وأما الثانى فبأن يكون للجنس

والفطور وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع أو هو فى معنى الجمع والا فبهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا (سبع سموات) بدل أو تفسير فان قيل أليس ان أصحاب الارصاد أثبتوا تسعة أفلاك قلت فيما ذكروه شكوك وان صح فليس فى الآية نفى الزائد مع أنه ان ضم اليها العرش والكرسى لم يبق خلاف (وهو بكل شئ عليم) فيه تعليل كانه قال ولكونه عالما بكنه الاشياء كلها خلق ما خلق على هذا النمط الاكمل والوجه الانفع واستدلال بان من كان فعله على هذا النسق العجيب والترتيب الانيق كان عليما فان اتقان الافعال واحكامها وتخصيصها بالوجه الاحسن الانفع لا يتصوّر الا من عالم حكيم رحيم وازاحة لما يختلج فى صدورهم من أن الابدان بعد ما تبددت وتفتتت أجزاؤها واتصلت بما يشاكلها كيف تجمع أجزاء كل بدن مرة ثانية بحيث لا يشذ شئ منها ولا ينضم اليها مالم يكن معها فيعاد منها كما كان ونظيره قوله تعالى وهو بكل خلق عليم واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات وقد برهن عليها فى هاتين الآيتين أما الاولى فهى ان مواد الابدان قابلة للجمع والحياة وأشار الى البرهان عليها بقوله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة عليها يدل على أنها قابلة لها بذاتها وما بالذات يأبى أن يزول ويتغير وأما الثانية والثالثة فانه عز وجل عالم بها وبمواقعها قادر على جمعها واحيائها وأشار الى وجه اثباتهما بانه تعالى قادر على ابدائها وابداء ما هو أعظم خلقا وأعجب صنعا فكان أقدر على اعادتهم واحيائهم وأنه تعالى خلق ما خلق خلقا مستويا محكما من غير تفاوت واختلال مراعى فيه مصالحهم وسد حاجاتهم وذلك دليل على تناهى علمه وكمال حكمته جلت قدرته

(قوله والا فبهم) لم يعلم من كلامه ان أى شئ من الوجهين المذكورين أولى لكن نص صاحب الكشاف بان الوجه العربى هو كون الضمير مبهما مفسرا بما بعده لحصول التبيين بعد الابهام (قوله مع انه ان ضم اليها العرش والكرسى لم يبق خلاف) والحق انه لا مخالفة أصلا بين كون السموات سبعا وبين كون الافلاك تسعة لان ما تسمى بالعرش والكرسى عند أهل الشرع يسميهما أصحاب الارصاد فلكين ثامنا وتاسعا وما سموهما سماءين (قوله وأشار الى البرهان عليه بقوله كنتم أمواتا فأحياكم الخ) لا يخفى أن المدعى وهو قبول المواد للتفريق وللجمع والحياة والموت ثبت بمجرد قوله تعالى وكنتم أمواتا فأحياكم ولا حاجة فيه الى قوله تعالى ثم يميتكم (قوله فان تعاقب الافتراق والاجتماع) الى قوله وما بالذات يأبى ان يزول ويتغير لقائل أن يقول تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة لا يدل على ان الابدان قابلة لها مطلقا من غير تقييد بحال وزمان مخصوصين حتى يصح الافتراق والاجتماع على أجزائها فى كل زمان فلعل قبول الحياة مشروط بشرط أن يكون فى الابتداء فلا يحصل فى زمان آخر وان أراد بالقبول بالذات قبولها فى الجملة وفى بعض الازمان فلا يفيد المطلوب وهو صحة الحشر واعلم أن صحة الحشر بلغ من حيث الدليل النقلى الى أقصى الغاية حتى قال الامام الرازى ان الايمان بالنبى صلى الله عليه وسلم لا يجتمع مع انكار الحشر وعلى هذا فهو أى الحشر مستغنى عن مثل الدليل الذى ذكره

المصنف نعم هو مؤيد من يل للاستبعاد (قوله ومحلهما النصب أبدا على الظرفية الخ) فان قيل هذا يخالف مجيئه للتعليل فان التعليل
غير الظرفية ثم انه اذا كان اذ للتعليل كان حرفا كاللام كما صرح به ابن هشام في المغني فكيف يكون ظرفا قلنا هذا أحد الاحتمالين اللذين
ذكرهما والاحتمال الآخر أن يكون ظرفا والتعليل يستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ فانه اذا قيل ضربته اذ أساء وأريد الوقت اقتضى
ظاهر الحال أن الاساءة سبب الضرب والعلامة التفتازاني ذكر موافقا للرضي وابن هشام انهم جوزوا كون اذ اسما مجرورا باضافة الظرف
اليه مثل يومئذ وبعد اذ نجانا الله منها ونحو ذلك أو منصوبا بكونه مفعولا به مثل أتذكر اذ من يأتينا نكرمه ولم يجوزوا رفعه على
الفاعلية لشدة بعده عن الظرفية التي تلزمه في الغالب فظهر بما نقلنا ان قوله ومحلها النصب أبدا بالظرفية الخ معترض عليه بما نقلناه عن
النحاة من انه قد يجيء منصوبا بكونه مفعولا به ومجرورا قيل يمكن أن يقال مراده أن اذ بالمعنى المذكور أولا وهو زمان نسبة ماضية
تقع فيه أخرى منصوب بالظرف أبدا (قوله فعلى تأويل اذكر الحادث الخ) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان اذ في مثل هذا الموضع
لا يظهر منها معنى الظرفية وتوضيح الكلام اذكر أخا عاد الحادث اذ أنذر قومه فهو في الحقيقة معناه واذكر أخا
عاد الحادث في وقت انذاره قومه فيكون الحادث الخ بدلا من أخا عاد ولا يخفى ما فيه فالوجه أن يقال ان اذ في هذه الآية لمجرد الزمان فيكون بدلا من أخا عاد كما قال صاحب المغني في قوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من أهلها أن اذ بدل اشتمال من مريم وقال العلامة التفتازاني الاحسن ان يجعل هذا الأمر عطفا على محذوف قبله أي اشكر النعمة في خلق السماء والارض واذكر واما على تقدير انتصابه بقالوا اذ هو ظرف فالجملة بتمامها عطف على ماقبلها عطف القصة على
القصة من غير التفات الى ما فيهما من الجملة انشاء أو اخبارا أقول لا يخفى أن اذ اما ظرف أبدا على قول أو غالبا على ما هو
التحقيق فالاولى حمله على الظرف الا اذا صرف عنه صارف مثل قوله تعالى بعد اذ نجانا الله منها الآية اذ لا يمكن أن يكون ظرفا ولا باعث
على صرفه عن الظرفية في مثل هذه الآية فالاولى أن يحمل على انه معمول قالوا ثم ان قوله واذكر على التأويل المذكور وهو أن يكون
الحادث مقدرا فيه نظر ولا يخفى اذا قدر ماذكر لم يكن العامل في اذ اذكر بل الحادث المقدر واذا جعل العامل اذكر فالاولى أن لا يقدر الحادث
بل يقال ان اذ لمجرد الزمان (قوله فهم رسل الله أو كالرسل اليهم) ليس المراد كون كل ملك رسولا الى الناس ولا كون كل منهم كالرسول
باعتبار الاشتراك في الاوصاف بل المراد ان بعضهم رسل و بعضهم كالرسل فيكون اطلاق الرسل عليهم بالتغليب لكن في اطلاق الملك على
كل واحد منهم خفاء (قوله منقسمة الى قسمين الخ) ظاهر الكلام يدل على ان هذا الانقسام من كلام الحكماء لكن المذكور في
كلامهم ان المجردات التي هي غير النفوس البشرية اما العقول العشرة واما النفوس الفلكية التي تحرك الافلاك واما ماذكر من ان
قسما منهم يدبرون الامر من السماء الى الارض وهم المدبرات أمرا فمنهم سماوية ومنهم أرضية فغير مذكور في كلامهم

ودقت حكمته وقد سكن نافع وأبو عمرو والكسائي الهاء من نحو فهو وهو تشبيها له بعضد
(واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة) تعداد لنعمة ثالثة تعم الناس كلهم فان خلق
آدم واكرامه وتفضيله على ملائكته بان أمرهم بالسجود له انعام يعم ذريته واذ ظرف وضع
لزمان نسبة ماضية وقع فيه أخرى كما وضع اذا لزمان نسبة مستقبلة يقع فيه أخرى ولذلك يجب
اضافتهما الى الجمل كحيث في المكان وبنيتا تشبيها لهما بالموصولات واستعملتا للتعليل والمجازاة
ومحلهما النصب أبدا بالظرفية فانهما من الظروف الغير المتصرفة لما ذكرناه وأما قوله تعالى واذكر
أخا عاد اذ أنذر قومه بالاحقاف ونحوه فعلى تاويل اذكر الحادث اذ كان كذا فحذف الحادث وأقيم
الظرف مقامه وعامله في الآية قالوا أو اذكر على التأويل المذكور لانه جاء معمولا له صريحا في القرآن
كثيرا أو مضمر دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم اذ قال وعلى هذا فالجملة معطوفة
على خلق لكم داخلة في حكم الصلة وعن معمر انه مزيد والملائكة جمع ملأك على الاصل كالشمائل جمع
شمأل والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهي الرسالة لانهم وسائط بين الله تعالى وبين
الناس فهم رسل الله أو كالرسل اليهم واختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتفاقهم على أنها ذوات موجودة
قائمة بانفسها فذهب أكثر المسلمين الى أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة مستدلين
بان الرسل كانوا يرونهم كذلك وقالت طائفة من النصارى هي النفوس الفاضلة البشرية المفارقة
للابدان وزعم الحكماء أنهم جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة في الحقيقة منقسمة الى قسمين قسم
شأنهم الاستغراق في معرفة الحق جل جلاله والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم في محكم تنزيله فقال تعالى
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وهم العلويون والملائكة المقربون وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض
على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الالهي لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون وهم المدبرات امرا

(قوله لعموم اللفظ وعدم المخصص) يمكن ان يقال ان ههنا مخصصا وهو قوله تعالى خليفة فانه يشعر بان الخطاب لمن كان الخليفة خليفة منهم والذين كانوا كذلك ملائكة الارض وكذا قال صاحب الكشاف والمعنى خليفة منكم لانهم كانوا سكان الارض فخلفهم فيها آدم وذريته (قوله بل لقصور المستخلف عليه عن قبول الخ) فان قيل لم لم يجعل الله تعالى المستخلف قابلا للفيض حتى لا يحتاج الى الخليفة فان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات قلنا يمكن ان يقال ان عدم الجعل المذكور لاظهار سعة القدرة باظهار ان الله تعالى قادر على خلق النوعين المذكورين نوع لا يكون قابلا للفيض بغير وسط ونوع يكون قابلا له بوسط والاول يستفيض بواسطة الثاني ويمكن ان يقال ان بعض الخلق قاصر في ذاته عن قبول الفيض بغير وسط بحيث لا يمكن القبول وعلى هذا لا يكون تحت القدرة لانها شاملة للممكنات لا للممتنعات على ما قرر في موضعه (قوله ومن كان منهم أعلى رتبة كلمه بلا واسطة) يلزم من هذا ان يكون موسى أفضل من ابراهيم عليهما السلام والجواب ان عدم تكليم الله تعالى مع ابراهيم غير معلوم قال القاضي عياض في كتاب الشفاء واما ماورد في هذه القصة من مناجاة الله تعالى وكلامه معه أي مع النبي صلى الله عليه وسلم بقوله فاوحى الى عبده ما أوحى الى ماتضمنته الاحاديث فاكثر المفسرين على ان الموحى الله تعالى الى جبرائيل وجبرائيل الى محمد الا شذوذا منهم ثم قال وكلام الله تعالى لمحمد ومن اختص من أنبيائه جائز غير ممتنع عقلا ولا ورد في شرع ما يمنعه فان صح في ذلك خبر اعتمد عليه أقول فافهم من كلام

أمرائهم سماوية ومنهم أرضية على تفصيل أثبته في كتاب الطوالع والمقول لهم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن فانه تعالى أسكنهم في الارض أولا فافسدوا فيها فبعث اليهم ابليس في جند من الملائكة فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبال وجاعل من جعل الذي له مفعولان وهما في الارض خليفة أعمل فيهما لانه بمعنى المستقبل ومعتمد على مسند اليه ويجوز أن يكون بمعنى خالق والخليفة من يخلف غيره وينوب منابه والهاء فيه للمبالغة والمراد به آدم عليه الصلاة والسلام لانه كان خليفة الله في أرضه وكذلك كل نبي استخلفهم الله في عمارة الارض وسياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ أمره فيهم لا لحاجة به تعالى الى من ينوبه بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه وتلقي أمره بغير وسط ولذلك لم يستنبئ ملكا كما قال الله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ألا ترى أن الانبياء لما فاقت قوتهم واشتعلت قريحتهم بحيث يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار أرسل اليهم الملائكة ومن كان منهم أعلى رتبة كلمه بلا واسطة كما كلم موسى عليه السلام في الميقات ومحمدا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج ونظير ذلك في الطبيعة ان العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد جعل الباري تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما ليأخذ من هذا ويعطي ذلك أو خليفة من سكن الارض قبله أو هو وذريته لانهم يخلفون من قبلهم أو يخلف بعضهم بعضا وافراد اللفظ اما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه كما استغنى بذكر أبي القبيلة في قولهم مضر وهاشم أو على تأويل من يخلفكم أو خلقا يخلفكم وفائدة قوله تعالى هذا للملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شأن المجعول بأن بشر عز وجل بوجوده سكان ملكوته ولقبه بالخليفة قبل خلقه واظهار فضله الراجح على ما فيه من المفاسد بسؤالهم وجوابه وبيان ان الحكمة تقتضي ايجاد ما يغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الى غير ذلك (قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها أو يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية واستكشاف عما خفي عليهم من الحكمة التي بهرت تلك المفاسد وألغتها واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج في صدره وليس

المصنف انه تعالى كلم النبي صلى الله عليه وسلم بلا واسطة مبني على مذهب ذلك البعض نعم انه يلزم من كلام المصنف اما أفضلية موسى على ابراهيم أو تكليم الله تعالى مع ابراهيم ولزم أيضا تكلمه تعالى مع نبينا عليهم السلام (قوله أو خليفة من سكن الارض الخ) عطف على قوله والمراد آدم لانه خليفة الله (قوله أو من يخلفكم الخ) يعني المراد بالخليفة آدم وبنوه باعتبار موصوف مفرد اللفظ جمع المعنى كذا قاله العلامة التفتازاني الظاهر ان الخلق في قوله خلقا يتخلقكم بفتح الخاء المعجمة والقاف لانه مفرد في معنى الجمع قال صاحب الصحاح الخليقة الخلائق تقول هم خليقة الله وهم خلق الله أيضا (قوله الى غير ذلك) متعلق بمقدر والمعنى ابدأ من الفوائد التي ذكرناها الى غير ماذكرنا من الفوائد مثلا اظهار جهل الملائكة باسرار خلق الله والرد عليهم في الجرأة على السؤال والطعن بحسب الظاهر في الخليفة وان عليهم السكون حتى تظهر حكمة الخلق لهم لان من المعلوم ان أفعاله تعالى تشتمل على حكم ومصالح لا تحصى ولذا قال الخضر لموسى عليهما السلام فان اتبعتني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكرا فان قوله تعالى

فى جوابهم انى أعلم مالا تعلمون من غير بيان الحكمة فى خلق الخليفة نوع من العقاب الدال على ماذكرنا (قوله ولا طعن فى بنى آدم على وجه الغيبة الخ) فيه ان الطعن على وجه الغيبة اذا كان المغتاب مجاهرا بفسقه لا ينافى العصمة و يمكن ان يقال هو وان كان كذلك لكن ترك الطعن أولى بهم و بعلو رتبتهم والجواب ان غيبة المجاهر بالفسق بعد ما وقع منه جائز لا قبل ان يفعل و وجه دلالة قوله تعالى بل عباد مكرمون الخ على ما ادعاه من عدم الطعن ان الطعن على وجه الغيبة حرام ينافيه قوله وهم بامره يعملون (قوله واستنباط عما ركز فى عقولهم الخ) يعنى بذلك انه ركز فى عقولهم انهم معصومون مطلقا واما غيرهم فقد يكون معصوما وقد لا يكون (قوله ونظروا اليها مفردة) الى قوله وقالوا الاولى ان يقال لم ينظروا الى الفائدة

باعتراض على الله تعالى جلت قدرته ولا طعن فى بنى آدم على وجه الغيبة فانهم أعلى من أن يظن بهم ذلك لقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون وانما عرفوا ذلك باخبار من الله تعالى أو تلق من اللوح أو استنباط عما ركز فى عقولهم ان العصمة من خواصهم أو قياس لاحد الثقلين على الآخر والسفك والسبك والسفح والشن أنواع من الصب فالسفك يقال فى الدم والدمع والسبك فى الجواهر المذابة والسفح فى الصب من أعلى والشن فى الصب من فم القربة ونحوها وكذلك السن وقرئ يسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا أو موصوفا محذوفا أى يسفك الدماء فيهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) حال مقررة لجهة الاشكال كقولك أتحسن الى أعدائك وأنا الصديق المحتاج القديم والمعنى أتستخلف عصاة ونحن معصومون أحقاء بذلك والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين فى الاستخلاف لا العجب والتفاخر وكأنهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلاث قوى عليها مدار أمره شهوية وغضبية تؤديان به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة وقالوا ما الحكمة فى استخلافه وهو باعتبار تينك القوتين لا تقتضى الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه وأما باعتبار القوة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوة الى الفعل الذى هو المقصود من الاستخلاف واليه أشار تعالى اجمالا بقوله (قال انى أعلم مالا تعلمون) والتسبيح تبعيد الله تعالى عن السوء وكذلك التقديس من سبح فى الارض والماء وقدس فى الارض اذا ذهب فيها وأبعد و يقال قدس اذا طهر لان مطهر الشئ مبعد له عن الاقذار و بحمدك فى موضع الحال أى ملتبسين بحمدك على ما ألهمتنا معرفتك ووفقتنا لتسبيحك تداركوا به ما أوهم اسناد التسبيح الى أنفسهم ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك كأنهم قابلوا الفساد المفسر بالشرك عند قوم بالتسبيح وسفك الدماء الذى هو أعظم الافعال الذميمة بتطهير النفوس عن الآثام وقيل نقدسك واللام مزيدة (وعلم آدم الاسماء كلها) اما بخلق علم ضرورى بها فيه أو القاء فى روعه ولا يفتقر الى سابقة

الحاصلة من اجتماعها وكونهما أى الاوليين مطيعتين للثالثة فانهم نظروا الى المجموع لكن غفلوا عن فائدتها من حيث انها مجموعة وقاسوا حال اجتماعها على حال انفرادها واعلم انه يكفى فى قول الملائكة وهو أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء الخ مامر وهو التعجب والاستخبار والاستكشاف ولا حاجة الى نسبة الغفلة عن فضيلة القوتين المذكورتين اليهم وعدم علمهم بان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد مع ان هذا يعلمه أكثر الناس ويكفى فيه النظر الصائب و بالجملة نسبة الغفلة والجهل الى جميع الملائكة من غير باعث خطأ والله العاصم (قوله تعالى قال انى أعلم مالا تعلمون) قال فى الكشاف فان قلت هلا بين لهم تلك المصالح قلت كفى العباد ان يعلموا ان أفعال الله كلها حسنة وحكمة وان خفى عليهم وجه الحسن قال العلامة التفتازانى ان أراد ان من شأنهم ان يعلموا ذلك ولو بعد حين لما فيهم من القوة العقلية فليس بكاف فى ترك التعجب وهو ظاهر وان أراد انهم كانوا يعلمون ذلك فليس بمعلوم ولا العبارة دالة عليه أقول الظاهر ان الملائكة كانوا يعلمون ذلك الحكم الاجمالى فى الوقت المذكور ولو من قوله تعالى انى أعلم مالا تعلمون فان فيه اشارة الى ماذكر وكان فى عدم التبيين نوع عتاب عليهم لما أفهمه ظاهر سؤالهم ففيه اشارة الى ان ليس لهم مثل هذا السؤال بل عليهم الطاعة بمقتضى الامر وعدم السؤال عن حكمة الافعال الى ان يبين الله لهم ما شاء كما قال الخضر لموسى ان اتبعتنى فلا تسألنى عن شئ حتى أحدث لك منه ذكرا (قوله اما بخلق علم ضرورى فيه أو القاء فى روعه) الاول داخل فى الثانى بحسب الظاهر لان الالقاء فى الروع

اصلاح

أى القلب اما بخلق علم ضرورى فيه أو بخلق علم غير ضرورى منته الى ضرورى والمراد مايقابل الاول ويمكن ان يقال ان المراد من الأول مايكون بطريق التكلم بأن يقول الله اما بوسط أو بغير وسط والمراد من الثانى مالا يكون كذلك بل بمجرد الالقاء فى القلب ويمكن أن يقال مراده أنه تعالى ألهمه أن يضع الألفاظ للمعانى وبعث داعية له عليها كما قال النيسابورى التعليم اما بأن خلق الله تعالى له علما ضروريا بتلك الألفاظ أو ألهمه وبعث داعية على الوضع لكن فى ارادة هذا المعنى من عبارة المصنف تكلف (قوله والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالبا الخ) الظاهر ان التعليم تحصيل العلم للغير وأما قولك علمته فلم يتعلم فتوسع والغرض انى فعلت مايوجب التعلم فلم يحصل العلم (قوله اخيافا) قال فى الصحاح قيل للناس اخياف أى متفرقون (قوله والاسم باعتبار الاشتقاق مايكون علامة للشئ الخ) هذا يدل على ان الاسم أصله الوسم كما هو مذهب الكوفيين لكن الراجح كما ذكر فى أول التفسير مذهب البصريين وهو ان أصله السمو ويمكن أن يقال ان قوله مايكون علامة للشئ باعتبار مذهب الكوفيين وقوله ودليلا عليه باعتبار مذهب البصريين لأن الاسم معتبر فيه معنى العلو والدليل له علو على المدلول قال النيسابورى اشتقاق الاسم اما من السمة أو من السمو فان كان من السمة فالاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها دالة على ماهياتها وعلامة عليها وان كان من السمو فدليله الذى كالمرتفع على ذلك الشئ (قوله واستعماله عرفا الخ) أى العرف العام لانه فى مقابلة الاصطلاح الذى هو العرف الخاص (قوله سواء كان مركبا أو مفردا مخبرا عنه أو خبرا أو رابطة بينهما) يجب أن يضاف اليه أو غير ذلك فان اللفظ قد لا يكون مخبرا ولا خبرا ولا رابطة كزيد فى ضربت زيدا مثلا والظاهر أن مراده صلاحية كونه

اصطلاح ليتسلسل والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالبا ولذلك يقال علمته فلم يتعلم وآدم اسم أعجمى كآزر وشالخ واشتقاقه من الادمة أو الادمة بالفتح بمعنى الاسوة أو من أديم الارض لما روى عنه عليه الصلاة والسلام انه تعالى قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها فخلق منها آدم فلذلك يأتى بنوه أخيافا أو من الادم أو الادمة بمعنى الألفة تعسف كاشتقاق ادريس من الدرس ويعقوب من العقب وابليس من الابلاس والاسم باعتبار الاشتقاق مايكون علامة للشئ ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال واستعماله عرفا فى اللفظ الموضوع لمعنى سواء كان مركبا أو مفردا مخبرا عنه أو خبرا أو رابطة بينهما واصطلاحا فى المفرد الدال على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة والمراد فى الآية اما الاول أو الثانى وهو يستلزم الاول لان العلم بالفاظ من حيث الدلالة متوقف على العلم بالمعانى والمعنى أنه تعالى خلقه من أجزاء مختلفة وقوى متباينة مستعدا لادراك أنواع المدركات من المعقولات والمحسوسات والمتخيلات والموهومات وألهمه معرفة ذوات الاشياء وخواصها وأسمائها وأصول العلوم وقوانين الصناعات وكيفية آلاتها (ثم عرضهم على الملائكة) الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمنا اذ التقدير أسماء المسميات فحذف المضاف اليه لدلالة المضاف عليه وعوض عنه اللام كقوله تعالى واشتعل الرأس شيبا لان العرض للسؤال عن أسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الأسماء سيما ان أريد به الالفاظ والمراد به ذوات الاشياء أو مدلولات الألفاظ

مخبرا عنه أو خبرا أو رابطة وحينئذ يتحقق الحصر اذ كل لفظ فهو لابد أن يصلح لواحد من هذه الأمور بقى أنه يكفى أن يقال ان كل لفظ يصح أن يكون محكوما عليه فان الفعل والحرف يصح لفظهما أن يجعل محكوما عليه كمن حرف جر فتامل (قوله والمراد فى الآية اما الاول أو الثانى) يعنى لا وجه لارادة المعنى الثالث وهو الاسم المقابل للفعل فان المعنى الثالث أمر جديد حدث بعد نزول القرآن بسنين كثيرة لأنه اصطلاح النحاة فلا ينبغى أن يحمل اللفظ القرآنى عليه (قوله لان العلم بالالفاظ من حيث الدلالة يتوقف على العلم بالمعانى) الاولى أن يقال لان الاسم بالمعنى الثانى أخص منه بالمعنى الاول فان كل لفظ موضوع لمعنى علامة له يرفعه الى الذهن (قوله وألهمه معرفة ذوات الاشياء) فى لزومه من الآية نظر فان المفهوم من الاسم على ما ذكر اما الالفاظ والصفات والافعال واما اللفظ الموضوع لمعنى وهذان لا يستلزمان معرفة ذوات الاشياء الا أن يقال المراد العلم والمعرفة بوجه فتأمل (قوله سيما ان أريد به الالفاظ) وجه لفظ سيما ههنا انه لو أريد بالاسماء الالفاظ ويكون المراد عرضها لزم من قوله أنبئونى بأسماء هؤلاء أن تكون الالفاظ أسماء موضوعة بازائها وليس كذلك قال الله تعالى أنبئونى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين أفاد الشيخ الكامل صاحب الفتوحات فى الفصل الخامس والاربعين فى جواب الامام الحكيم الترمذى أنه تعالى علم آدم الاسماء كلها يعنى الاسماء الالهية التى توجهت على ايجاد حقائق الاكوان ومن جملتها الاسماء الالهية التى توجهت على ايجاد الملائكة والملائكة لا تعرفها ثم أقام المسمين بهذه الاسماء وهى صور التجليات الالهية التى هى للاسماء كالمواد الصورية للارواح فقال للملائكة أنبئونى

بأسماء هؤلاء يعني الصور التي تجلى فيها الحق ان كنتم صادقين في قولكم نسبح بحمدك وهل سبحتموني بهذه الاسماء التي تقتضيها هذه التجليات التي أتجلى في العبادي ان كنتم صادقين في قولكم ونقدس ذواتنا عن الجهل فهل قدستم ذواتكم من جهلكم بهذه التجليات وما لها من الاسماء التي ينبغي أن تسبحوني بها (قوله فان التصرف والتدبير واقامة العدل قبل تحقيق المعرفة الخ) فيه نظر لانه اذا كان المراد من الاسماء الالفاظ لم يلزم من عدم معرفة الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني التصرف والتدبير قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق حتى يلزم المحال اذ لا يلزم من عدم معرفة أسماء الاشياء عدم معرفة مراتب استعدادات تلك الاشياء وقدر حقوقها اذ يجوز أن يعرف الشئ بالحس أو بالعقل ويعرف مراتب استعداده ولا يعرف اللفظ الموضوع بازائه (قوله ليكون تكليفا بالمحال) فان قيل التكليف بالمحال على ما ذكر في كتب الكلام أن يكلف الشخص بما يمتنع صدوره عنه وليس ما نحن فيه كذلك اذ عدم علم الملائكة بالاسماء وقت سؤال آدم عليه السلام لا يوجب أن يكون علمهم بها ممتنعا اذ يجوز علمهم بها بعد السؤال قربما قال المتكلمون ما لا يطاق على مراتب أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله تعالى عدم وقوعه وتعلق ارادته أو اخباره بعدمه فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين والتكليف به لم يقع وجواز التكليف مختلف فيه والمرتبة الوسطى أن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام وحمل الجبل والطيران الى السماء والظاهر أن قوله تعالى أنبئوني لو حمل على التكليف لم يكن تكليفا بالمحال على الاوجه الثلاثة المذكورة قلنا بل هو من القسم الاول اذ يفهم من القرآن أن علمه تعالى متعلق بعدم اتيانهم والجواب أن تقول مراده ان الاخبار عن الاسماء في حال الجهل بها محال فلو كلف به لزم التكليف بالمحال (قوله والانباء اخبار فيه اعلام) يرد عليه ان كل اخبار فيه اعلام اذ لو لم يكن فيه اعلام بوجه من الوجوه لكان ساقطا من الكلام لا يلتفت اليه والجواب أن المراد من الاعلام اعلام نفس مفهوم الخبر فالنبأ يقال لخبر لا يعلمه المخاطب ويحصل العلم به بالاخبار لكن ما قاله الراغب من أن النبأ خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم أو غلبة ظن لا يلائم هذا الا أن يراد بالعلم ما يعم غلبة الظن

وتذكيره لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء وقرئ عرضهن وعرضها على معنى عرض مسمياتهن أو مسمياتها (فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء) تبكيت لهم وتنبيه على عجزهم عن أمر الخلافة فان التصرف والتدبير واقامة المعدلة قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق محال وليس بتكليف ليكون من باب التكليف بالمحال والانباء اخبار فيه اعلام ولذلك يجرى مجرى كل واحد منهما (ان كنتم صادقين) في زعمكم انكم أحقاء بالخلافة لعصمتكم أو ان خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالهم والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بغرض ما يلزم مدلوله من الاخبار وبهذا الاعتبار يعترى الانشاآت (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) اعتراف بالعجز والقصور واشعار بان سؤالهم كان استفسارا ولم يكن اعتراضا وانه قد بان لهم ما خفي عليهم من فضل الانسان والحكمة

(قوله وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالهم) فيه ان هذا اعتراض وقد سبق ان ليس غرضهم الاعتراض لانهم معصومون لا يقال لعل المراد انه لا يليق ما ذكر بالحكيم بحسب الظاهر لانا نقول عدم لياقته للحكيم بحسب الظاهر أمر محقق لكن قوله تعالى ان كنتم صادقين يفيد أنه ليس كذلك ثم انه أورد انه لا يظهر وجه تعليق الانباء على هذين الوجهين فان كونهم أحقاء بالخلافة بسبب عصمتهم وكون خلق الانسان واستخلافه وصفته ما ذكر لا يليق بالحكيم لا يوجب الانباء عن الاسماء وأجاب العلامة التفتازاني عن هذا بأن معناه ان كنتم صادقين فيما زعمتم من خلوهم من المنافع والاسباب الصالحة للاستخلاف فقد ادعيتم العلم بكثير من خفيات الأمور فانبئوني بأسماء هذه الاشياء فانها ليست في ذلك الخفاء أقول ان حكم الملائكة بخلو الانسان عن المنافع والاسباب الصالحة من الاستخلاف يستلزم الاعتراض والطعن في بني آدم بما ليس فيهم وهو لا يليق بحالهم لانهم معصومون كما قلنا والأسلم أن يقال ان كلامهم يتضمن دعوى كونهم أعلم من هذا الخليفة لان كمال ذوي العلم بالعلم والعمل والثاني تابع للاول وليس هذا بطعن فيهم ولا مستلزما للاعتراض بل كان هذا سبب تعجبهم وسؤالهم عن سبب جعل آدم خليفة حتى يحصل لهم الطمأنينة وينكشف لهم حكمة خلق الخليفة فلما كان هذا دعواهم قيل لهم أنبئوني بأسماء هؤلاء المسميات ان كنتم صادقين في انكم أعلم فان آدم عالم بهذه الاسماء فان كنتم صادقين في الاعلمية فانبئوني بهذه الاسماء فيكون ههنا شئ مقدر يدل عليه سياق الكلام (قوله واشعار بان سؤالهم كان مجرد استفسار) لا يعلم بمجرد ما ذكر وانما يعرف ذلك من عصمتهم ويمكن أن يقال كمال المدح المستفاد من قولهم سبحانك مشعر بأن ليس غرضهم الطعن لان من كان هذا شأنه يستحيل الطعن فيه (قوله وانه قد بان لهم الى قوله مراعاة للادب الخ) لا يظهر وجهه

فأن تفويض العلم كله اليه تعالى شأن الملائكة دائما وأنه تعالى منزه عن النقص مطلقا قال النيسابوري هذا اعتراف بالعجز والتسليم فكأنهم قالوا انك علمتنا أنهم مفسدون فى الارض فقلنا لك أتجعل فيها من يفسد فيها وأما هذه الاسماء فانك ما علمتنا فكيف نعلمها هذا كلامه واقتصر عليه ولم يذكر ما ذكره المصنف وليس فى الكشاف ما ذكره أيضا ويمكن أن يقال ظهر ما خفى لهم من حكمة خلقه من قوله تعالى أنبئونى بأسماء هؤلاء بان يقال لما أمر الله تعالى اياهم فى مقام المعاتبة بالانباء عن الاسماء فعلموا ان ترجيح آدم بالخلافة لاجل العلم بالاسماء وبعبارة أخرى يقال ان حكمة خلق آدم فهمت من قوله تعالى أنبئونى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين يعنى ان كنتم صادقين فى استحقاق الخلافة أنبئونى بالاسماء فيفهم منه ان استحقاق الخلافة مستلزم للعلم بالاسماء فيكون آدم الذى يكون خليفة عالما بها فيكون العلم بها من جملة حكمة خلقه والله أعلم وأما وجه اشعار سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا بما ذكر فى هذا المقام فلانه فيه شكر أو توبة ففيه اشعار بنعمة متجددة هى حصول العلم لهم بشئ كان معتقلا عليهم وكان سبب جراءتهم فى السؤال (قوله سبحان من علقمة الفاجر) ودليل علميته أنه جاء غير مضاف ولا منونا قال الرضى ولا منع من أن يقال حذف المضاف اليه وهو مراد للعلم به وأبقى المضاف على حاله مراعاة لاغلب أحواله أعنى التجرد عن التنوين (قوله اذ التابع

يسوغ فيه الخ) لك أن تقول الملائم لما تبين أن يقال انه يجوز فى المتبوع ما لا يجوز فى التابع فان الباء فى المثال المذكور داخل فى المتبوع الذى هو الكاف ولا يجوز دخوله على أنت والجواب ان المراد أنه يجوز جعل أنت مجرورا محلا اذا كان تابعا ولا يجوز اذا لم يكن لحرف الجر اذا كذلك وفيه ما فيه (قوله ولذلك جاز يا هذا الرجل ولم يجز يا الرجل) أى لاجل أنه يجوز فى التابع ما لا يجوز فى المتبوع جاز ما ذكر وفيه نظر اذ المثال

والحكمة فى خلقه واظهار لشكر نعمته بما عرفهم وكشف لهم ما اعتقل عليهم ومراعاة للادب بتفويض العلم كله اليه وسبحان مصدر كغفران ولا يكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله كمعاذ الله وقد أجرى علما للتسبيح بمعنى التنزيه على الشذوذ فى قوله * سبحان من علقمة الفاخر * وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال ولذلك جعل مفتاح التوبة فقال موسى عليه السلام سبحانك تبت اليك وقال يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين (انك أنت العليم) الذى لا يخفى عليه خافية (الحكيم) المحكم لمبدعاته الذى لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة وأنت فصل وقيل تأكيد للكاف كما فى قولك مررت بك أنت وان لم يجز مررت بأنت اذ التابع يسوغ فيه ما لا يسوغ فى المتبوع ولذلك جاز يا هذا الرجل ولم يجز يا الرجل وقيل مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر ان (قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم) أى أعلمهم وقرئ بقلب الهمزة ياء وحذفها بكسر الهاء فيهما (فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم انى أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) استحضار لقوله تعالى انى أعلم ما لا تعلمون لكنه جاء به على وجه أبسط ليكون كالحجة عليه فانه تعالى لما علم ما خفى عليهم من أمور السموات والارض وما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة علم ما لا يعلمون وفيه تعريض بمعاتبتهم على ترك الاولى وهو أن يتوقفوا مترصدين لان يبين لهم وقيل ما تبدون قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها وما تكتمون استبطانهم انهم أحقاء بالخلافة وأنه تعالى لا يخلق خلقا أفضل منهم وقيل ما أظهروا من الطاعة وأسر ابليس منهم من المعصية والهمزة للانكار دخلت حرف الجحد فأفادت الاثبات والتقرير واعلم أن هذه الآيات تدل على شرف الانسان ومزية

المذكور عكس ما ذكر فانه يجوز فى المتبوع وهو هذا مقارنته لحرف النداء ولم يجز تلك المقارنة فى التابع وهو الرجل والجواب أن مراده أنه يجوز فى تابع المنادى تحليته بلام التعريف ولا يجوز فى المنادى والاولى التمثيل بنحو يا رجل العاقل فتأمل (قوله بكسر الهاء فيهما) أى فى صورة قلب الهمزة وصورة حذفها (قوله فانه تعالى لما علم ما خفى عليهم من أمور السموات والارض الخ) فظهر لزوم ما ذكر من الآية بضم مقدمة أخرى هى أن الملائكة لا يعلمون ما خفى من أمور السموات والارض ولكن هذا أمر ظاهر من قواعد الشرع ثم ان علمه تعالى بما ظهر لهم من أحوالهم الظاهرة والباطنة لا يحتاج اليه فيما ذكر بل علمه بما خفى من أمور السموات والارض كاف والاولى أن يقال ان قوله تعالى ألم أقل لكم دال على تقدم القول المذكور فالظاهر انه اشارة الى قوله أعلم ما لا تعلمون لانه تقدم ذكره فهذا القول وهو قوله ألم أقل لكم دال على أنه المراد من قوله تعالى انى أعلم ما لا تعلمون بل على ان التفضيل تقدم سابقا فكأنه قيل أولا انى أعلم ما لا تعلمون من مغيبات السموات والارض وما تبدون وما تكتمون وفائدته تأكيد الاعلمية لانه تعالى يعلم ما لا يعلمون ويعلم ما يعلمون (قوله وهو ان يتوقفوا مترصدين الخ) أى الاولى لهم أن يتوقفوا مترصدين ولا يجترؤا على السؤال بطريق ظاهره الاعتراض والطعن فى بنى آدم (قوله وما تكتمون استنباطهم انهم أحقاء بالخلافة) وهذا لا يستلزم الاعتراض فان قلت من أين يعلم

أستنبطأنهم أنهم أحقاء بالخلافة وأن من فوقهم أتجعل فيها من يفسد فيها الخ (قوله وفضله على العبادة) فانه تعالى لما جعل آدم خليفة فى الارض و رجحه على الملائكة فى أمر الخلافة وأشار الى استحقاقه الخلافة للعلم بأشياء لم تعلمها الملائكة مع كثرة عبادة الملائكة علم شرف العلم على العبادة (قوله وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به) قال فى شرح المواقف اطلاق الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال على الله تعالى فيه خلاف فذهب الكرامية والمعتزلة الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه تعالى بها وقال القاضى أبو بكر كل لفظ دل على معنى ثابت لله جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه وقال الشيخ ومتابعوه الى أنه لابد من التوقيف وهو المختار انتهى لكن كلام الامام الغزالى صريح فى أنه لابد من التوقيف فى التسمية لا فى الوصف (قوله بخصوص أو عموم) فالاول اذا كان الاسماء بمعنى الالفاظ والثانى اذا كان بمعنى العلامات (قوله وان علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة) لانهم علموا الاسماء بعد ان لم يعلموا (قوله والحكماء منعوا ذلك فى الطبقة العليا منهم) يعنى أن الحكماء سموا المجردات بالذات ملائكة وقالوا بعضهم مجرد بالذات والفعل و بعضهم مجرد بالذات دون الفعل وما هو مجرد بالذات والفعل أعلى من المجرد (١٤٠) بالذات دون الفعل وقالوا ما هو أعلى من القسمين ليس له كمال منتظر بل كل ما يمكن حصوله له فهو بالفعل حاصل (قوله وان آدم أفضل من هؤلاء الملائكة) انما قال من هؤلاء الملائكة ولم يقل وان آدم أفضل من جميع الملائكة مع انه قال قبل ذلك فى قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة ان المقول لهم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وسيجىء الكلام فى أن المأمورين بالسجود الملائكة كلهم أو طائفة منهم وما سبق صريح فى انهم الملائكة جميعهم لان الحكم بان الملائكة جميعهم حكم ظاهرى لا مقطوع به فلذا قال ان آدم أفضل من الملائكة المعلمين فان كان المعلمون كلهم كان آدم أفضل من جميعهم وان كانوا بعضهم كان آدم أفضل من ذلك البعض فلما كان فضله على كلهم محتملا لا مجزوما لم يحكم به (قوله لقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) فان الاعلم عالم بشئ كان غير الاعلم غير عالم به فهو أفضل من غير العالم ولك أن تقول ان أراد انه يلزم ان يكون آدم أفضل من الملائكة من جهة مخصوصة من العلم بالاسماء فهو مسلم ولكن هذا خلاف ظاهر كلامه وان أراد انه يلزم أن يكون أفضل مطلقا فممنوع والجواب ان المراد هو الاول وسيجىء تصريحه به (قوله وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها) لأنه تعالى يعلم حكمة خلق آدم وما فيهما من الخواص والحكم قبل خلقه لقوله انى أعلم ما لا تعلمون فان معناه ان فى خلقه مصالح علمتها ولا تعلمون (قوله وأداء حقه الخ) يدل على ان حق آدم ان تسجد له الملائكة وفيه خفاء لان الظاهر ان عليهم ان يجبروا ما صدر منهم فى حقه وأما اعتبار خصوص السجود فلابد أن يكون فيه حكمة أخرى و يمكن أن يقال الامر بالسجود عتاب عليهم وازالة ما خطر فى نفوسهم من كونهم أفضل منه فأمروا بالسجود الذى هو غاية التذلل جبرا لغاية جراءتهم فى السؤال وغاية ظنهم على آدم (قوله والعاطف عطف الظرف على الظرف السابق ان نصبته بمضمر) كاذكر (قوله والا عطفه بما يقدر عاملا الخ) أى مع ما يقدر نحو أطاعوا (قوله والمأمور به اما المعنى الشرعى فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى) فيه ان السجود اذا كان بالمعنى الشرعى كان المعنى ضعوا الجبهة على قصد العبادة لآدم فيكون آدم مسجودا له بالحقيقة

العلم وفضله على العبادة وانه شرط فى الخلافة بل العمدة فيها وان التعليم يصح اسناده الى الله تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به وان اللغات توقيفية فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص أو عموم وتعليمها ظاهر فى القائها على المتعلم مبينا له معانيها وذلك يستدعى سابقة وضع والاصل ينفى أن يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى وان مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم والا لتكرر قوله انك أنت العليم الحكيم وان علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة والحكماء منعوا ذلك فى الطبقة العليا منهم وحملوا عليه قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم وان آدم أفضل من هؤلاء الملائكة لانه أعلم منهم والاعلم أفضل لقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) لما أنبأهم بأسمائهم وعلمهم ما لم يعلموا أمرهم بالسجود له اعترافا بفضله وأداء لحقه واعتذارا عما قالوا فيه وقيل أمرهم به قبل أن يسوى خلقه لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين امتحانا لهم واظهارا لفضله والعاطف عطف الظرف على الظرف السابق ان نصبته بمضمر والا عطفه بما يقدر عاملا فيه على الجملة المتقدمة بل القصة بأسرها على القصة الاخرى وهى نعمة رابعة عدها عليهم والسجود فى الاصل تذلل مع تطامن قال الشاعر * ترى الاكم فيها سجدا للحوافر * وقال آخر * وقلن له اسجد لليلى فاسجدا * يعنى البعير اذا طأطأ رأسه وفى الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة والمأمور به اما المعنى الشرعى فالمسجود له بالحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبلة لسجودهم تفخيما

والجواب أن التقدير اسجدوا لله لآدم فيكون اللام الثانى للصلة أى مستقبلا لآدم كما قال المصنف فى قول حسان أو للتأقيت كما فى قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس أى وقت دلوكها فيكون معنى الآية اسجدوا لله تعالى وقت خلق آدم (قوله ووصلة الى ظهور ماتباينوا فيه من الدرجات) معناه بحسب الظاهر وصلة الى ظهور تفاوت درجات الملائكة فيما بينهم وهذا لايظهر من الآية التى ذكرت الأن يقال المراد من تباين درجاتهم انتقالهم من درجة أدنى الى درجة أعلى (قوله كسجود اخوة يوسف) الظاهر أن سجود اخوة يوسف ليس مجرد تعظيم وتحية بل مع وضع الجبهة كما دل عليه قوله تعالى وخروا له سجدا (قوله أو التذلل أو الانقياد بالسعى فى تحصيل ما ينوط به معاشهم الخ) الضمير راجع الى آدم و بنيه المفهوم من ذكر آدم عليه الصلاة والسلام فان بعض الملائكة ملك الامطار و بعضهم ملك الارزاق وغير ذلك (قوله استكبارا من ان يتخذه وصلة الخ) هذه هى المعانى الثلاثة التى ذكرت للسجود وهى وضع الجبهة والتواضع لآدم تحية والتذلل والانقياد بالسعى فى تحصيل ماينوط به معاشهم (قوله وان من الملائكة من ليس بمعصوم) عطف على قوله على ان آدم أفضل من الملائكة وهذا على تقدير كونه من الملائكة (قوله فلذلك صح عليه التغير الخ) أى لأجل أن ابليس من الجن عرض

تفخيما لشأنه أو سببا لوجوبه فكأنه تعالى لما خلقه بحيث يكون نموذجا للمبدعات كلها بل الموجودات باسرها ونسخة لما فى العالم الروحانى والجسمانى وذريعة للملائكة الى استيفاء ماقدر لهم من الكمالات ووصلة الى ظهور ماتباينوا فيه من المراتب والدرجات أمرهم بالسجود تذللا لما رأوا فيه من عظيم قدرته و باهر آياته وشكرا لما أنعم عليهم بواسطته فاللام فيه كاللام فى قول حسان رضى الله تعالى عنه

أليس أول من صلى لقبلتكم * وأعرف الناس بالقرآن والسنن

أو فى قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وأما المعنى اللغوى وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له كسجود اخوة يوسف له أو التذلل والانقياد بالسعى فى تحصيل ماينوط به معاشهم و يتم به كمالهم والكلام فى أن المأمورين بالسجود الملائكة كلهم أو طائفة منهم ماسبق (فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر) امتنع عما أمر به استكبارا من أن يتخذه وصلة فى عبادة ربه أو يعظمه و يتلقاه بالتحية أو يخدمه و يسعى فيما فيه خيره وصلاحه والاباء امتناع باختيار والتكبر أن يرى الرجل نفسه أكبر من غيره والاستكبار طلب ذلك بالتشبع (وكان من الكافرين) أى فى علم الله تعالى أو صار منهم باستقباحه أمر الله تعالى اياه بالسجود لآدم اعتقادا بأنه أفضل منه والافضل لايحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به كما أشعر به قوله أنا خير منه جوابا لقوله ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى أستكبرت أم كنت من العالين لابترك الواجب وحده والآية تدل على أن آدم عليه السلام أفضل من الملائكة المأمورين بالسجود له ولو من وجه وأن ابليس كان من الملائكة والالم يتناوله أمرهم ولم يصح استثناؤه منهم ولا يرد على ذلك قوله سبحانه وتعالى الا ابليس كان من الجن لجواز أن يقال انه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا ولان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما روى أن من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس ولمن زعم أنه لم يكن من الملائكة أن يقول انه كان جنيا نشأ بين أظهر الملائكة وكان مغمورا بالالوف منهم فغلبوا عليه أو الجن أيضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم أن الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم أن الاصاغر أيضا مأمورون به والضمير فى فسجدوا راجع الى القبيلين كأنه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس وان من الملائكة من ليس بمعصوم وان كان الغالب فيهم العصمة كما أن من الانس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة ولعل ضربا من الملائكة لايخالف الشياطين بالذات وانما يخالفهم بالعوارض والصفات كالبررة والفسقة من الانس والجن يشملهما وكان ابليس من هذا الصنف كما قاله ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فلذلك صح عليه التغير عن حاله والهبوط من محله كما أشار اليه بقوله عز وعلا الا ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه لايقال كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار لما روت عائشة رضى الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار لانه كالتمثيل لما ذكرنا فان المراد بالنور الجوهر المضىء والنار كذلك غير أن ضوءها مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب مايصحبه من فرط الحرارة والاحراق فاذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور ومتى نكصت عادت

عليه ماذكر واليه الاشارة بقوله تعالى كان من الجن فان فيه اشارة الى ان كونه من الجن سبب ماذكر (قوله مغمور بالدخان محذور عنه بسبب مايصحبه من فرط الحرارة والاحراق واذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور) فيه أن ظاهر قوله فاذا صارت مهذبة مصفاة الخ يدل على انها اذا صارت مصفاة من الدخان صارت نورا وهو يدل على ان فرط الحرارة تابع لوجود الدخان و يرد عليه ان

الواقع انه كلما ازداد دخان النار قل حرها واذا صفيت من الدخان كانت أشد تسخينا واحراقا والقياس أيضا يقتضيه فان الدخان فيه جوهر هوائي والهواء ضعيف الحر فابليس فيه دخان كان شديد الحر ثم ان ظاهر الحديث المذكور يقتضي ان الجن مخلوق من غير النور بقرينة المقابلة مع الملائكة فتأمل (قوله ولا معهود غيرها) يرد عليه أن العهد يجب ان يكون بين المتكلم والمخاطب وليس من المعلوم أن الجنة المعهودة في زمان آدم حال الخطاب دار الثواب الأن يقال ان المعهود من الجنة في عرف أهل الشرائع والانبياء مطلقا دار الثواب والجواب ان المراد أن الجنة

معهودة بالنسبة اليهما ولا يلزم ان يكون قول الله تعالى لهما بهذه العبارة حتى يلزم أن تكون الجنة معهودة بالنسبة اليهما بل يمكن أن تكون بعبارة أخرى لكن عبر عما ذكرهما بهذه العبارة في القرآن (قوله فيه مبالغات) لا يظهر مما ذكر الا مبالغتان النهي عن قرب الشجرة وجعله سببا لكونهما ظالمين والوجه الثالث التصريح بنسبة الظلم اليهما والاولى ان جعله سببا لكونهما ظالمين يحتمل كما ذكر ففيهما مبالغتان والمبالغة الاخرى ما تقدم (قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة) قال العلامة التفتازاني فيه تغليب لانه أمر للغائب وهو الزوج بصيغة أسكن انتهى كلامه وهذا يدل على صيغة واحدة مستعملة في كلام واحد في المعنى الحقيقي والمجازي وفيه نظر لانه لابد ان يكون مستعملا في المعنى الحقيقي لاستتار ضمير المخاطب فيه الذي هو المؤكد بأنت والحق ان

ههنا فعلا مقدرا وهي ليسكن والتقدير وليسكن زوجك الجنة وسيجيء فان قيل فعلى هذا ما فائدة لفظ أنت قلت الاهتمام بسكون آدم فانه الاصل كما فهم من اختصاص الخطاب به على ما ذكره المصنف (قوله اواز لهما عن الجنة) بمعنى أذهبهما فان قيل الاذهاب عن الجنة هو الاخراج فما وجه عطف قوله فأخرجهما على قوله فأزلهما قلت المراد من الاخراج الاخراج من التلذذ والتنعم وهو غير الاخراج من الجنة وان كان لازماله واعلم أن الفاء في قوله تعالى فأخرجهما فاء السببية كما ان الفاء في فأزلهما كذلك فان الاخراج من التلذذ والتنعم مسبب عن الاخراج عن الجنة كما ان الازلال مسبب عن نهي الله تعالى عن قرب الشجرة ويمكن أن يكون قوله تعالى

الحالة الاولى جذعة ولا تزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرف وهذا أشبه بالصواب وأوفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله سبحانه وتعالى ومن فوائد الآية استقباح الاستكبار وانه قد يفضي بصاحبه الى الكفر والحث على الائتمار لامره وترك الخوض في سره وان الامر للوجوب وان الذي علم الله تعالى من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتم وان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا أبي الحسن الاشعري رحمه الله تعالى [33] (وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة) السكنى من السكون لانها استقرار ولبث وأنت تأكيد أكد به المستكن ليصح العطف عليه وانما لم يخاطبهما أولا تنبيها على أنه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له والجنة دار الثواب لان اللام للعهد ولا معهود غيرها ومن زعم أنها لم تخلق بعد قال انه بستان كان بأرض فلسطين أو بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم وحمل الاهباط على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصر (وكلا منها رغدا) واسعا رافها صفة مصدر محذوف (حيث شئتما) أي مكان من الجنة شئتما وسع الامر عليهما ازاحة للعلة والعذر في التناول من الشجرة المنهي عنها من بين أشجارها الفائتة للحصر (ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين) فيه مبالغات تعليق النهي بالقرب الذي هو من مقدمات التناول مبالغة في تحريمه ووجوب الاجتناب عنه وتنبيها على أن القرب من الشئ يورث داعية وميلا يأخذ بمجامع القلب ويلهيه عما هو مقتضى العقل والشرع كما روى حبك الشئ يعمي ويصم فينبغي أن لا يحوما حول ما حرم الله عليهما مخافة أن يقعا فيه وجعله سببا لان يكونا من الظالمين الذين ظلموا أنفسهم بارتكاب المعاصي أو بنقص حظهما بالاتيان بما يخل بالكرامة والنعيم فان الفاء تفيد السببية سواء جعلت للعطف على النهي أو الجواب له والشجرة هي الحنطة أو الكرمة أو التينة أو شجرة من أكل منها أحدث والاولى أن لا تعين من غير قاطع كما لم تعين في الآية لعدم توقف ما هو المقصود عليه وقرئ بكسر الشين وتقربا بكسر التاء وهذي بالياء [34] (فأزلهما الشيطان عنها) أصدر زلتهما عن الشجرة وحملهما على الزلة بسببها ونظيره عن هذه في قوله تعالى وما فعلته عن أمري أو أزلهما عن الجنة بمعنى أذهبهما ويعضده قراءة حمزة فأزالهما وهما متقاربان في المعنى غير ان أزل يقتضي عثرة مع الزوال وازلاله قوله هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى وقوله ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين ومقاسمته اياهما بقوله اني لكما لمن الناصحين واختلف في أنه تمثل لهما فقاولهما بذلك أو ألقاه اليهما على طريق الوسوسة وانه كيف توصل الى ازلالهما بعد ما قيل له اخرج منها فانك رجيم فقيل انه منع من الدخول على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع أن يدخل للوسوسة ابتلاء لآدم

فازلهما عطفا على قوله قلنا (قوله أو من السماء) أى يكون المراد الهبوط من السماء حتى يشمل ابليس لانه أخرج عن الجنة قبل ذلك بسبب عدم السجود (قوله يبغى بعضكم على بعض بتضليله) أى يتظلم بعضكم على بعض بتضليل الشيطان ولو لم يذكر هذه الجملة لكان مفهوم الكلام ظاهر الصحة فان العداوة شاملة لكل منهما ولابليس فان ابليس عدو وآدم لكونه سبب بعد ابليس عن الرحمة والخروج عن الجنة وآدم عدو ابليس لانه أخرج آدم بوسوسته عن الجنة واهبط فى الدنيا لكنه ذكرها حتى يكون المراد التعادى بين الذرية لما سيجىء من قوله فمن تبع هداى حيث قسمهم الى المؤمنين والكافرين و بين مال كل من الفريقين من الجزاء كذا ذكره العلامة التفتازانى و يرد على هذا التوجيه ان تعادى الذرية ليس فى حال هبوط آدم فكيف يكون حالا منه الا أن يتكلف فيقال المراد الحكم بتعاديهم فى علم الله تعالى حال وجودهم ثم لا يخفى انه اذا كان المراد تعادى ذرية آدم كما فهم من كلام المصنف لا يلائم جعل ضمير اهبطوا شاملا لابليس اذ الملائم أن يكون المخاطبون هم المخاطبون فى اهبطوا ثم الظاهر ان الخطاب فى اهبطوا لهما ولابليس وكذا المراد من العداوة العداوة بينهم والخطاب فى قوله تعالى لكم لهم و أما الخطاب فى قوله فاما يأتينكم ان لم يصلح أن يكون خطابا لهم كان هذا باعثا على ان يكون فى يأتينكم مضاف مقدر والتقدير اما يأتين ذريتكم ولا باعث على جعل ضمير بعضكم عبارة عنهم (قوله موضع استقرار أو استقرار) يعنى اما أن يكون المستقر اسم المكان أو المصدر (قوله يريد به وقت الموت أو القيامة) لقائل أن يقول اما أن يراد بقوله تعالى لكم كل واحد من آدم وذريته أو مجموعهم وعلى التقديرين لا يصح حمل الحين على القيامة اذ ليس لكل واحد استقرار ولا تمتع الى القيامة ولا للمجموع والجواب ان المراد من قوله ولكم لجنسكم فيصدق ان جنس بنى آدم مستقرا فى الارض وتمتعا الى الموت وكذا الى القيامة واذا جعل الخطاب فى قوله تعالى اهبطوا لهما ولابليس يكون الحين بالنسبة اليهما الموت و بالنسبة اليه القيامة (قوله التأثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة) وفى بعض النسخ بالكلام والجراحة و يرد عليه انهما ليسا نفس التأثير وان كانا نفس التأثير لم يكونا مدركين بالحواس الظاهرة بل المدرك بحس البصر هو الكيفية المبصرة فى المجروح بسبب الجارح والمدرك بحس السمع هو اللفظ وهما ليسا تأثيرين وانما هما الحاصلان به وفى بعض النسخ بالكلام وحينئذ يرد ان الكلام الذى هو التأثير ليس مدركا باحدى الحاستين و يمكن أن يقال على تقدير النسخة الاولى أن المراد هو التأثير المدرك أثره والمراد من الكلام والجراحة المعنى المصدرى وهو التأثير وعلى تقدير الثانية يكون المراد من قوله التأثير المدرك باحدى الحاستين التأثير المدرك بسبب احدهما لا بمعنى انهما يدركانه (قوله وهو الاعتراف بالذنب الخ) الاعتراف بالذنب ليس جزأ من التوبة مطلقا وانما اعتبره الفقهاء فى التوبة التى توجب عود الولايات وقبول الشهادات اذا كانت توبة من الذنب القولى و يحتمل أن يقال مراده من الاعتراف العلم والتصديق القلبى بصدور الذنب عنه فيكون عاما لكل توبة وحاصل كلام الامام الغزالى فى الاحياء أن التوبة عبارة عن معنى ينتظم و يلتئم من أمور ثلاثة مرتبة علم وحال وفعل فالعلم أول والحال ثان والفعل ثالث أما العلم فهو معرفة ضرر الذنب وكونه حجابا بين العبد و بين

وحواء وقيل قام عند الباب فناداهما وقيل تمثل بصورة دابة فدخل ولم تعرفه الخزنة وقيل دخل فى فم الحية حتى دخلت به وقيل أرسل بعض أتباعه فازلهما والعلم عند الله سبحانه وتعالى (فأخرجهما مما كانا فيه) أى من الكرامة والنعيم (وقلنا اهبطوا) خطاب لآدم عليه الصلاة والسلام وحواء لقوله سبحانه وتعالى قال اهبطا منها جميعا وجمع الضمير لانهما أصلا الجنس فكأنهما الانس كلهم أوهما وابليس أخرج منها ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة أو دخلها مسارقة أو من السماء (بعضكم لبعض عدو) حال استغنى فيها عن الواو بالضمير والمعنى متعادين يبغى بعضكم على بعض بتضليله (ولكم فى الارض مستقر) موضع استقرار أو استقرار (ومتاع) تمتع (الى حين) يريد به وقت الموت أو القيامة (فتلقى آدم من ربه كلمات) استقبلها بالاخذ والقبول والعمل بها حين علمها وقرأ ابن كثير بنصب آدم ورفع الكلمات على انها استقبلته و بلغته وهى قوله تعالى ربنا ظلمنا أنفسنا الآية وقيل سبحانك اللهم و بحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك لا اله الا أنت ظلمت نفسى فاغفر لى انه لا يغفر الذنوب الا أنت وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال يارب ألم تخلقنى بيدك قال بلى قال يارب ألم تنفخ فى الروح من روحك قال بلى قال يارب ألم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال ألم تسكنى جنتك قال بلى قال يارب ان تبت وأصلحت أراجعى أنت الى الجنة قال نعم وأصل الكلمة الكلم وهو التأثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة والحركة (فتاب عليه) رجع عليه بالرحمة وقبول التوبة وانما رتبه بالفاء على تلقى الكلمات لتضمنه معنى التوبة وهو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على أن لا يعود اليه

كل محبوب فاذا حصلت تلك المعرفة يتألم القلب بسبب فوات المحبوب فيسمى تألمه بسبب هذا الفعل المفوت للمحبوب ندما واذا غلب هذا الالم على القلب واستولى انبعث من هذا الالم فى القلب حالة تسمى ارادة وقصدا الى فعل له تعلق بالحال والماضى والاستقبال أما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذى كان ملابساله وأما تعلقه بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب الى آخر العمر وأما بالماضى فبتلافى مافات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك فى الحال والاستقبال والتلافى الماضى ثلاثة معان مرتبة فى الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما تطلق التوبة على معنى الندم وحده فان قلت كلامه يدل على ان حصول القصد الى الفعل له تعلق بالماضى والحال والمستقبل ولا بد أن يكون الفعل غير القصد فما هو قلنا الظاهر ان مقصوده من قوله وقصد الى فعل الخ انه لابد من قصد الى فعل هو مجموع الامور الثلاثة وهو الترك فى الحال والعزم على الترك فى الاستقبال وتلافى الماضى وهو كما ترى ليس جيدا اذ لو كان المراد ذلك لكان الانسب ذكر قوله تعالى ولكم فى الأرض الآية بعد ذكر الهبوط ثانيا (قوله باحد هذين الامرين) الاول البلية والتعادى وعدم الخلود الثانى التكليف وكل منهما باعث على عدم مخالفة حكم الله أما الثانى فظاهر وأما الاول فلانه لما كان الهبوط الى دار بلية وجب عدم المخالفة لئلا يبلى (١٤٤) الله مخالف حكمه بالبلاء بل نقول أحد الامرين الاهباط على الوجه الأول والآخر الاهباط على الوجه الثانى والاولى أن يقال بمجرد الاهباط من الجنة (قوله ولذلك لا يستدعى الخ) أى لان لفظ جميعا تأكيدا فى المعنى لا يستدعى اهباطهم جميعا اجتماعهم على الهبوط فى زمان واحد واذا كان جميعا حالا حقيقة يستدعى ذلك اجتماعهم فى زمان واحد لأن الحال بيان كيفية الفاعل أوالمفعول وقت صدور الفعل فمعنى الكلام اهبطوا حال كونكم مجتمعين فلو لم يمكن اجتماعهم فى زمان لما صح جعله حالا ولك أن تقول اذا لم يوجد معنى الحالية كيف يصح ان يجعل حالا لفظا والحال ان المعنى هو المقتضى للاعراب فاذا لم يكن فيه معنى الحالية كيف يعرب بالنصب على الحال فان قلت انه يفهم من قوله ان أجمعون فى قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يفيد الاجتماع فى زمان واحد لكن قال صاحب الكشاف فى تفسيره سورة ص ان كلا للاحاطة وأجمعون للاجتماع قلنا قال العلامة التفتازانى ان ذلك بحسب أصل الوضع ودلالة الاشتقاق للاجتماع على كماله وهو الاجتماع فى زمان واحد لا لمجرد الاجتماع فى الحكم فيحمل عليه اذا علم تأكيد الشمول والاحاطة من لفظ آخر كما فى هذا الموضع بخلاف مثل جاءنى القوم أجمعون (قوله وهو كما ترى) أى ليس جيدا اذ لو كان المراد ذلك لكان أنسب ذكر قوله تعالى ولكم فى الارض الآية بعد ذكر الهبوط ثانيا (قوله ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون) أى لاجل التأكيد المذكور حسن الخ لما تقرر فى النحو من أنه أكد الفعل فى الصورة المذكورة لئلا يلزم مزية الغير المقصود الذى هو الحرف على المقصود بالذات الذى هو الفعل (قوله لانه محتمل الخ) أى ان موضوعة فى الاصل للاستعمال فى المحتمل والهدى وان لم يكن كذلك لانه مجزوم الوقوع لكن مشكوك الوقوع من حيث العقل أى العقل لم يستقل فى العلم بوقوعه بل لابد من ان يستمع من النبى عليه السلام فاستعمل ان فى الآية مجازا

وا كتفى بذكر آدم لان حواء كانت تبعا له فى الحكم ولذلك طوى ذكر النساء فى أكثر القرآن والسنن (انه هو التوّاب) الرجاع على عباده بالمغفرة أوالذى يكثر اعانتهم على التوبة وأصل التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف بها البارى تعالى أريد بها الرجوع عن العقوبة الى المغفرة (الرحيم) المبالغ فى الرحمة وفى الجمع بين الوصفين وعد للتائب بالاحسان مع العفو (قلنا اهبطوا منها جميعا) كرر للتأكيد أولاختلاف المقصود فان الاول دل على ان هبوطهم الى دار بلية يتعادون فيها ولا يخلدون والثانى أشعر بانهم أهبطوا للتكليف فمن اهتدى الهدى نجا ومن ضل هلك والتنبيه على ان مخافة الاهباط المقترن باحد هذين الأمرين وحدها كافية للحازم ان تعوقه عن مخالفة حكم الله سبحانه وتعالى فكيف بالمقترن بهما ولكنه نسى ولم نجد له عزما وان كل واحد منهما كفى به نكالا لمن أراد ان يذكر وقيل الاول من الجنة الى السماء الدنيا والثانى منها الى الارض وهو كما ترى وجميعا حال فى اللفظ تأكيد فى المعنى كأنه قيل اهبطوا أنتم أجمعون ولذلك لا يستدعى اجتماعهم على الهبوط فى زمان واحد كقولك جاؤا جميعا (فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) الشرط الثانى مع جوابه جواب الشرط الاول وما مزيدة أكدت بها ان ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب والمعنى ان يأتينكم منى هدى بانزال أو ارسال فمن تبعه منكم نجا وفاز وانما جيء بحرف الشك واتيان الهدى كائن لا محالة لانه محتمل فى نفسه غير واجب عقلا وكرر لفظ الهدى ولم يضمر لانه أراد بالثانى أعم من الاول وهو ما أتى به الرسل

الرسل واقتضاه العقل أى فمن تبع ما أتاه مراعيا فيه مايشهد به العقل فلا خوف عليهم فضلا عن أن يحل بهم مكروه ولا هم يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه فالخوف على المتوقع والحزن على الواقع نفى عنهم العقاب وأثبت لهم الثواب على آكد وجه وأبلغه وقرئ هدى على لغة هذيل ولا خوف بالفتح (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) عطف على فمن تبع الى آخره قسيم له كأنه قال ومن لم يتبع بل كفروا بالله وكذبوا بآياته أو كفروا بالآيات جنانا وكذبوا بها لسانا فيكون الفعلان متوجهين الى الجار والمجرور والآية فى الاصل العلامة الظاهرة و يقال للمصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من أى لانها تبين أيا من أى أو من أوى اليه وأصلها أية أو أوية كتمرة فابدلت عينها ألفا على غير قياس أو أيية أو أووية كرمكة فاعلت أو آئية كقائلة فحذفت الهمزة تخفيفا والمراد بآياتنا الآيات المنزلة أو مايعمها والمعقولة وقد تمسكت الحشوية بهذه القصة على عدم عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام من وجوه الاول ان آدم صلوات الله عليه كان نبيا وارتكب المنهى عنه والمرتكب له عاص والثانى أنه جعل بارتكابه من الظالمين والظالم ملعون لقوله تعالى ألا لعنة الله على الظالمين والثالث انه تعالى أسند اليه العصيان والغى فقال وعصى آدم ربه فغوى والرابع انه تعالى لقنه التوبة وهى الرجوع عن الذنب والندم عليه والخامس اعترافه بانه خاسر لولا مغفرة الله تعالى اياه بقوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والخاسر من يكون ذا كبيرة والسادس انه لولم يذنب لم يجر عليه ماجرى والجواب من وجوه الاول انه لم يكن نبيا حينئذ والمدعى مطالب بالبيان والثانى ان النهى للتنزيه وانما سمى ظالما وخاسرا لأنه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له وأما اسناد الغى والعصيان اليه فسيأتى الجواب عنه فى موضعه ان شاء الله تعالى وانما أمر بالتوبة تلافيا لمافات عنه وجرى عليه ماجرى معاتبة له على ترك الاولى ووفاء بما قاله للملائكة قبل خلقه والثالث انه فعله

(قوله مراعيا مايشهد به العقل) يعنى ان مانقل عن الشارع يعرض على العقل فان شهد به العقل قبل وكذا ان توقف فيه ولم يكن له سبيل الى اثباته ولا الى نفيه واما اذا شهد العقل الصريح بخلافه فيجب ان يؤول مانقل عنه كما يؤول مادل على التجسيم والتمكن أو يقال المراد من شهادة العقل شهادته بتصديق النبى صلى الله عليه وسلم لتحقق صدقه فى جميع ماقال فان ذلك معلوم بالعقل لا بالنقل وهذا الامر المعلوم بشهادة العقل أصل الاصول و يمكن ان يقال التكرير للتصريح بالاضافة التشريفية والاهتمام بشأن الهداية المنسوبة الى الله تعالى (قوله على آكد وجه وأبلغه) فالاول وهو عدم العقاب على آكد وجه يستفاد من عدم الخوف لانه نفى عنهم خوف العقاب فضلا عن ثبوته والثانى وهو الثواب يستفاد من عدم الحزن على فوات المحبوب لانه نفى عنهم الحزن على الفراق فيكون دليلا على عدم الفوات (قوله ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل) لايخفى انه أراد بتميزها بالفصل ان يكون تميزا بفصل النبى عليه السلام فانه عليه السلام بين الآيات وفصل كلا منها عن غيرها فان العلماء صرحوا بان الآيات توقيفية (قوله لانها تبين أيا من أى) فيه خفاء ويحتمل ان يكون المراد انه تبين بعضها من بعض فان أيا يدل على البعض وكل آية تميز ماهى آية له عن غيره والآيات القرآنية فصلت بعضها من القرآن من بعض (قوله والمراد بآياتنا الآيات المنزلة أو مايعمها والمعقولة) تكذيب الآيات المنزلة بان يقال ان مقتضاها من الاخبار غير صحيح أو انها ليست من عند الله وتكذيب الآيات المعقولة ان يقال انها لاتدل على صانع متوحد جامع لصفات الكمال لاشريك له وكان الآيات المنزلة ناطقة بانها من عند الله

وكذا الآيات المعقولة تنطق بان لنا موجدا موصوفا بماذكر فانكار كونها آية الله أو كون موجدها موصوفا بماذكر انكار لما نطقت به الآيات فلذا تعلق بها التكذيب (قوله الاول انه لم يكن نبيا حينئذ الخ) فيه انه خاطبه تعالى بقوله وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة الآية وهذا الخطاب كان قبل صدور هذه القصة وقد صرح بعضهم بان من خاطبه تعالى بمثل هذا النداء لايكون الا نبيا ولذا استدل على نبوة ذى القرنين بقوله تعالى قلنا ياذا القرنين كذا قاله النيسابورى الا ان يمنع ان نحو هذا الخطاب لايكون الامع النبى حال الخطاب (قوله تلافيا لمافات عنه وجرى عليه ماجرى) ان كان قوله جرى معطوفا على قوله فات لزم ان يكون ماجرى زائدا وان كان جملة معطوفة على قوله وانما أمر بالتوبة لم يكن لقوله وفاء بما قاله للملائكة وجه ظاهر لان ماجرى عليه معاتبته هو الاخراج عن الجنة وليس ذلك وفاء بما قاله الله تعالى للملائكة والجواب ان اخراجه من الجنة وهبوطه الى الارض سبب للخلافة فى الارض فيكون الاخراج بسبب اظهار ماقاله للملائكة وتقريره

(قوله ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء الخ) فان قيل عدم الحط عن الانبياء يدل على مؤاخذتهم به وهو يدل على انه معصية قلنا عدم الحط ههنا عبارة عن الابتلاء فى الدنيا وهو لا يوجب كون ماذكر معصية بل المعصية هى ما تكون منشأ للعقوبة الأخروية (قوله أو أدى الخ) عطف على عوتب أى انه فعله ناسيا لكنه أدى فعله الخ (قوله على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة الخ) يعنى ان الله تعالى قدر أن يكون أكل الشجرة سببا لما وقع على آدم لا لأن الله تعالى قهره عليه وآخذه كمن تناول السم وهلك فان هلاكه قدر بسبب السم وأقول قد يقال لا حقيقة له فان كل معصية كذلك فانها سبب للعقوبة بطريق السببية المقدرة فلا تكون مؤاخذة وأما تشبيهه بتناول السم على الجاهل بشأنه فليس كما ينبغى لان الجاهل بشأن السم لا يعلم انه ممنوع عنه بخلاف ما وقع من آدم فانه عالم به وان قيل بوقوعه عنه ناسيا رجع الى ماذكر قبل هذا والجواب عن الاول انه لا يلزم مما ذكر أن تكون كل معصية كذلك أى لا تكون العقوبة عليها مؤاخذة لم لا يجوز ان تكون المعصية مفضية الى العقوبة الاخروية بطريق السببية المقدرة وبطريق المؤاخذة أيضا توضيحه ان كل غير ملائم ترتب على شئ آخر فترتبه عليه بطريق السببية المقدرة لكن يمكن ان يكون الترتب المذكور بطريق المؤاخذة أيضا ويمكن ان لا يكون لها بل لمجرد السببية المذكورة والجواب عن الثانى مامر من ان قوله ادى الخ معطوف على قوله عوتب فيكون من جملة صورة النسيان ومغايرته لما ذكر سابقا هى أن وقوع ما جرى ليس على طريق المعاتبة وما سبق هو ان وقوعه لاجلها (قوله لا يقال انه باطل الخ) أى لا يقال ان القول بان صدور الاكل من الشجرة عن آدم بالنسيان باطل وانما دل ماذكر على بطلانه لان المذكور دل على ان الاكل بسبب وسوسة الشيطان ولا يكون بالنسيان ومحصل الجواب المذكور انه لا منافاة بين ان يكون الاكل المذكور بالوسوسة وبالنسيان معا بان وسوس أولا بما ذكر ثم نسى آدم النهى فحمله الميل الذى حصل بسبب ما قاله الشيطان أولا على الاكل (قوله وان عذاب النار دائم) فيه ان ظاهره انه معطوف على ما تقدم من قوله ان الجنة مخلوقة وما يتصل به ولك ان تقول ضمير فيها فى قوله وفيها ان كان راجعا الى قصة آدم وهو الظاهر فلا نسلم ان فيها دلالة على دوام عذاب النار وان كان راجعا الى الآية وهو قوله والذين كفروا الآية فلا ارتباط لها بما قاله من ان الجنة مخلوقة وانها فى جهة عالية وان التوبة مقبولة ويمكن ان يقال ان هذه الآية داخلة فى قصة آدم ثم انه صرح فى شرح المواقف بان الاولى ان يحمل الخلود حقيقة فى المكث الطويل سواء كان معه دوام أولا احترازا عن لزوم المجاز أو الاشتراك وعلى هذا فلا دلالة فى الآية على ان عذاب النار دائم (قوله بمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون) لك ان تقول هذا الحصر ممنوع وانما يكون كذلك لو كان هم ضمير الفصل وليس كذلك اذ من شرط ضمير الفصل ان يكون الخبر محلى باللام بل هو

ناسيا لقوله سبحانه وتعالى فنسى ولم نجد له عزما ولكنه عوتب بترك التحفظ عن أسباب النسيان ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم قدرهم كما قال عليه الصلاة والسلام أشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل أو أدى فعله الى ما جرى عليه على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة على تناوله كتناول السم على الجاهل بشأنه لا يقال انه باطل لقوله تعالى ما نهاكما ربكما وقاسمهما الآيتين لانه ليس فيهما ما يدل على ان تناوله حين ما قال له ابليس فلعل مقاله أورث فيه ميلا طبيعيا ثم انه كف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالى الى أن نسى ذلك وزال المانع فحمله الطبع عليه والرابع انه عليه السلام أقدم عليه بسبب اجتهاد أخطأ فيه فانه ظن أن النهى للتنزيه أو الاشارة الى عين تلك الشجرة فتناول من غيرها من نوعها وكان المراد بها الاشارة الى النوع كما روى انه عليه الصلاة والسلام أخذ حريرا وذهبا بيده وقال هذان حرام على ذكور أمتى حل لاناثها وانما جرى عليه ما جرى تفظيعا لشأن الخطيئة ليجتنبها أولاده وفيها دلالة على ان الجنة مخلوقة وانها فى جهة عالية وان التوبة مقبولة وان متبع الهدى مأمون العاقبة وان عذاب النار دائم وأن الكافر فيه مخلد وان غيره لا يخلد فيه بمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وعقبها تعداد النعم العامة تقريرا لها وتأكيدا فانها من حيث انها حوادث محكمة تدل على محدث حكيم له الخلق والامر وحده لا شريك له ومن حيث ان الاخبار بها على ما هو مثبت فى الكتب السابقة ممن لم يتعلمها ولم يمارس شيأ منها اخبار بالغيب معجز يدل على نبوة المخبر عنها ومن حيث اشتمالها على خلق الانسان وأصوله وما هو أعظم من ذلك تدل على انه قادر على الاعادة كما كان قادرا على الابداء خاطب أهل العلم والكتاب منهم وأمرهم أن يذكروا نعم الله تعالى عليهم ويوفوا بعهده فى اتباع الحق واقتفاء الحجج ليكونوا أول من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وما أنزل عليه فقال (يابنى اسرائيل) أى أولاد يعقوب والابن من البناء لانه مبنى أبيه ولذلك ينسب المصنوع الى صانعه فيقال

أبو

جملة مستقلة والجواب ان هذا على قول من حكم بان مثل هذا التركيب مفيد للحصر (قوله أى بالتفكر فيها والقيام بشكرها) أى اذكروا ذكرا ملتبسا بالتفكر أو اذكروا ملتبسين بالتفكر ويحتمل انه أراد تفسير الذكر بالتفكر (قوله وتقييد النعمة بهم الى قوله حمله الغيرة والحسد على الكفران) فيه انه قد يكون موجبا للطاعة حتى يفوز بمثل النعمة الحاصلة للغير فانه اذا أعطى سلطان لواحد شيأ وعلم غيره بذلك خدم السلطان وأطاعه ليفوز بعطاء السلطان والجواب ان يقال النعمة على واحد تكون سببا لسخط الغير باطنا وكونه على خلاف ذلك قليل ثم ان الغالب ان الشكر لا يكون بالنعمة الواصلة الى الغير وانما يكون بالنعمة الحاصلة للشاكر فلذا وقع التقييد المذكور (قوله فاول مراتب الوفاء هو الاتيان بكلمتى الشهادة) فيه نظر فان كلمتى الشهادة ليستا أول مراتب الوفاء بالايمان كيف والوفاء لا يحصل بذلك أصلا اذ لا يحصل بمجرد كلمتى الشهادة بل الاتيان بهما من مقدمات الايمان وكذا قوله ومن الله تعالى حقن الدماء اذ حقن الدماء ليس من جملة الثواب فان الثواب هو (١٤٧) العوض الاخروى وقد فسر العهد بالانابة الا ان يعم الثواب ٧ ويمكن ان يقال الايمان يعم الايمان ظاهرا وباطنا والتلفظ بكلمتى الشهادة الايمان الظاهرى (قوله وآخرها منا الاستغراق) هذا اذا كان الاستغراق المذكور بالاختيار (قوله بحيث يغفل عن نفسه) أى بحيث يغفل المستغرق عن نفسه (قوله وما روى عن ابن عباس رضى الله عنه) الى قوله فبالنظر الى الوسائط اما القول الاول فلان اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ليس أول مراتب الوفاء بل الاول الاتيان بكلمتى الشهادة على ما ذكره ورفع الآصار أى التكاليف الشاقة ليس أول مراتب الثواب وانما

أبو الحرب و بنت الفكر واسرائيل لقب يعقوب عليه السلام ومعناه بالعبرية صفوة الله وقيل عبد الله وقرئ اسرائل بحذف الياء واسرال بحذفهما واسرايل بقلب الهمزة ياء (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) أى بالتفكر فيها والقيام بشكرها وتقييد النعمة بهم لان الانسان غيور حسود بالطبع فاذا نظر الى ما أنعم الله على غيره حمله الغيرة والحسد على الكفران والسخط وان نظر الى ما أنعم الله به عليه حمله حب النعمة على الرضى والشكر وقيل أراد بها ما أنعم الله به على آبائهم من الانجاء من فرعون والغرق ومن العفو عن اتخاذ العجل وعليهم من ادراك زمن محمد صلى الله عليه وسلم وقرئ اذكروا والأصل اذتكروا ونعمتى باسكان الياء وقفا واسقاطها درجا وهو مذهب من لا يحرك الياء المكسور ماقبلها (وأوفوا بعهدى) بالايمان والطاعة (أوف بعهدكم) بحسن الانابة والعهد يضاف الى المعاهد والمعاهد ولعل الأول مضاف الى الفاعل والثانى الى المفعول فانه تعالى عهد اليهم بالايمان والعمل الصالح بنصب الدلائل وانزال الكتب ووعدهم بالثواب على حسناتهم وللوفاء بهما عرض عريض فأول مراتب الوفاء منا هو الاتيان بكلمتى الشهادة ومن الله تعالى حقن الدم والمال وآخرها منا الاستغراق فى بحر التوحيد بحيث يغفل عن نفسه فضلا عن غيره ومن الله تعالى الفوز باللقاء الدائم وما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أوفوا بعهدى فى اتباع محمد صلى الله عليه وسلم أوف بعهدكم فى رفع الآصار والأغلال وعن غيره أوفوا باداء الفرائض وترك الكبائر أوف بالمغفرة والثواب أو اوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم أوف بالكرامة والنعيم المقيم فبالنظر الى الوسائط وقيل كلاهما مضاف الى المفعول والمعنى اوفوا بما عاهدتمونى من الايمان والتزام الطاعة اوف بما عاهدتكم من حسن الانابة وتفصيل العهدين فى سورة المائدة فى قوله تعالى ولقد أخذ الله ميثاق بنى اسرائيل الى قوله ولأدخلنكم جنات تجرى من تحتها الأنهار وقرئ أوف بالتشديد للمبالغة (واياى فارهبون) فيما تأتون وتذرون وخصوصا فى نقض العهد وهو آكد

الاول ماذكر وهو حقن الدم والمال على ماذكره واما القول الثانى فلان أداء الفرائض وترك الكبائر ليس باول مراتب الايمان والعمل الصالح وانما الاول هو الاتيان بكلمتى الشهادتين واما القول الثالث فكونه من وسائط المراتب فيه نظر لان الاستقامة على الطريق المستقيم فى كل شئ لعلها نهاية المراتب والجواب انها أى الاستقامة عبارة عن العمل بما اقتضاه الشرع فى كل أمر صدر عن العبد وآخر المراتب الاستغراق فى بحر التوحيد لكن النعيم المقيم يمكن حمله على الفوز باللقاء الدائم فيكون آخر مراتب الوفاء كما ذكره المصنف ويمكن حمله على غيره فيكون من الوسائط فالجزم بانه من الوسائط فيه مافيه (قوله وتفصيل العهدين فى قوله تعالى ولقد أخذ الله ميثاق بنى اسرائيل الخ) هذه الآية تشعر بان بنى اسرائيل هو فاعل العهد الاول والله تعالى أخذ عهدهم ويكون فاعل العهد الآخر وهو تكفير السيآت والادخال فى الجنات هو الله تعالى واعلم ان ماضعفه بقيل هو الوجه اذ الظاهر ان الموفى هو الفاعل للعهد اذ لا معنى لايفاء الشخص بعهد غيره فيكون قوله عهدى فى قوله تعالى أوفوا بعهدى مضافا الى المفعول كما أن عهدكم مضاف الى المفعول أيضا كما قاله صاحب الكشاف واستحسنه العلامة التفتازانى وزيف غيره فورد

الاشكال على المصنف وهو انه قال ان الاضافة فى عهدى اضافة الى الفاعل والاضافة فى عهدكم الى المفعول وهو خلاف الظاهر وتصحيحه يحتاج الى التكلف وصرف العبارة عن الظاهر (قوله لما فيه مع التقديم من تكرير المفعول) فيه انه يجوز ان يكون الاصل ارهبونى فارهبونى فحذف الفعل الاول فلما انفصل المفعول صار فاياى وحينئذ لا يكون هناك تقديم المفعول ويمكن الجواب بان فى الاحتمال المذكور تكلفا والاولى ان يكون اياى ارهبوا فارهبون لكن قال العلامة التفتازانى لو لم يقدر الفعل مؤخرا لزم فى الكلام تغيير آخر وهو جعل الضمير المتصل منفصلا وهذا مع انه معارض بان الاصل تقديم العامل لا يطرد فى مثل زيدا فارهبوه والله فاعبدوه ونحو ذلك من الاسماء الظاهرة (قوله كانه قيل ان كنتم راهبين شيأ فارهبون) ففيه اشعار بان المستحق للرهبة هو الله تعالى لا غير وهذا ما ذهب اليه صاحب الكشاف وقال صاحب المفتاح ان الفاء للعطف ومعناه اياى ارهبوا رهبة فارهبوا بعدها رهبة أخرى وما اختاره صاحب الكشاف أولى من حيث المعنى لانه دال على دوام الرهبة من الله تعالى لان الانسان يرهب فى الغالب عن شئ وقد علق الرهبة من الله تعالى بمطلق الرهبة فيفيد الرهبة من الله تعالى فى كل زمان بخلاف ما قاله صاحب المفتاح لانه يدل على تكرار الرهبة (١٤٨) ولا يلزم منه دوامها لكن جعل الفاء للجزاء مستلزم لزحلقة الفاء عن

فى افادة التخصيص من اياك نعبد لما فيه مع التقديم من تكرير المفعول والفاء الجزائية الدالة على تضمن الكلام معنى الشرط كانه قيل ان كنتم راهبين شيأ فارهبون والرهبة خوف مع تحرز والآية متضمنة للوعد والوعيد دالة على وجوب الشكر والوفاء بالعهد وان المؤمن ينبغى ان لا يخاف أحدا الا الله تعالى (وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم) افراد للايمان بالامر به والحث عليه لانه المقصود والعمدة للوفاء بالعهود وتقييد المنزل بانه مصدق لما معهم من الكتب الالهية من حيث انه نازل حسبما نعت فيها أو مطابق لها فى القصص والمواعيد والدعاء الى التوحيد والامر بالعبادة والعدل بين الناس والنهى عن المعاصى والفواحش وفيما يخالفها من جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار فى المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها مراعى فيها صلاح من خوطب بها حتى لو نزل المتقدم فى أيام المتأخر لنزل على وفقه ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى تنبيه على ان اتباعها لا ينافى الايمان به بل يوجبه ولذلك عرض بقوله (ولا تكونوا أول كافر به) بان الواجب ان يكونوا أول من آمن به ولانهم كانوا أهل النظر فى معجزاته والعلم بشأنه والمستفتحين به والمبشرين بزمانه وأول كافر به وقع خبرا عن ضمير الجمع بتقدير أول فريق أو فوج أو بتأويل لا يكن كل واحد منكم أول كافر به كقولك كسانا حلة فان قيل كيف نهوا عن التقدم فى الكفر وقد سبقهم مشركو العرب قلت المراد به التعريض لا الدلالة على ما نطق به الظاهر كقولك أما أنا فلست بجاهل أو ولا تكونوا أول كافر به من أهل الكتاب أو ممن كفر بما معه فان من كفر بالقرآن فقد كفر بما يصدقه أو مثل

موضعه لانه فى تقدير اياى فارهبوا ارهبون فحذف الفعل الاول وأدخل الفاء على الفعل الثانى لانه لما جعلت تلك الفاء جزائية يجب ان تكون داخلة فى الاصل على ارهبوا المحذوف لانه هو الجزاء والثانى مفسر له (قوله وفيما يخالفها الخ) عطف على فى القصص وما يتلوه ومطابقته لها فيما يخالفها من الاحكام من الحيثية التى ذكرت وهى ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها (قوله تنبيه الخ) خبر لقوله وتقييد المنزل الخ أى وتقييد المنزل الخ تنبيه (قوله بل يوجبه) لانها دالة على حقيقته و وجوب الايمان به (قوله ولذلك عرض) أى من لاجل انها توجب الايمان عرض بوجوب الايمان به بقوله تعالى ولا تكونوا أول كافر به أى أرشد الى وجوب الايمان به بطريق التعريض لان فيه مبالغة كما سيجىء (قوله ولانهم كانوا أهل النظر الخ) عطف على قوله لذلك والمعنى عرض لذلك ولكونهم الخ (قوله لا يكن كل واحد منكم أول كافر به) يرد عليه انه رفع للايجاب الكلى لكن المطلوب هنا السلب الكلى وأجاب عنه العلامة التفتازانى بانه لتعميم النفى وادخال كل بعد اعتبار النفى أقول يعنى ان أصله لا يكن واحد منكم حتى يعم النفى ثم أدخل عليه كل وفيه نظر لانه اذا كان الاصل ما ذكر وهو يفيد عموم السلب الذى هو المقصود فاوجه ادخال كلمة كل وعلى تقدير ان يكون الاصل ما ذكر فاذا دخل لفظ كل يجب أن يتغير المعنى لانه حينئذ كلمة النفى داخلة على الكل والاولى أن يقال ان المراد منه عموم السلب بالقرينة كقوله تعالى والله لا يحب كل مختال فخور فان قيل لا وجه لكون كل واحد منهم أول كافر به ولا لكون كل منهم أول مؤمن به لان أولية واحد منهم تنافى أولية الآخر قلت ليس المراد بالاولية الحقيقية بل الاضافية والمعنى ليكن كل واحد أول من آمن به وتكون الاولية بالاضافة الى المشركين أى ليكن كل منكم أقدم فى الايمان به من المشركين (قوله قلت المراد التعريض) فيه نظر فان

التعريض من أقسام الكناية كما قال السكاكى الكناية تتفاوت الى تعريض وتلويح ورمز وغيره والكناية يمكن أن يراد بها المعنى
الاصلى الموضوع له لكن المعنى الاصلى لايناسب ههنا كما فهم من كلامه وكلام صاحب الكشاف والجواب أن مراده ان التعريض
قد يكون من أقسام الكناية ولا يلزم أن تكون الكناية اذ قد يكون مجازا كما صرح به السكاكى أيضا حيث قال والتعريض قد يكون
مجازا والمقصود ان الواجب أن يكونوا أول مؤمن به كما ذكر (قوله مشتملة على ماهو كالمبادى) فان ذكر النعمة يصلح أن يترتب
عليه عدم الايمان بما أنزل والوفاء بالعهد صالح لان يترتب عليه عدم الكفر والاشراك المذكور وانما قال كالبادى لان ذكر النعمة
لا يوجب الايمان بما أنزل الله (قوله أمرهم بالتقوى التى هى منتهاه) يعنى منتهى السلوك فيه بحث اذ ليست التقوى مطلقا منتهى السلوك
بل منتهاه منتهى المراتب الثلاث للتقوى كما مر فى تفصيل هدى للمتقين الا أن يكون المراد أمرهم بالتقوى التى هى منتهى مراتب
التقوى فيكون منتهى الشئ بعض مراتبه والقرينة على ذلك أنه قال أولا فصلت بالرهبة التى هى مقدمة التقوى فيكون المنتهى
منتهى التقوى وحق العبارة أن يقال أمرهم بالتقوى التى هى المنتهى والمقصود (١٤٩) من المقدمة (قوله والمعنى لا يخلطوا الحق
بالباطل) هذا على تقدير أن تكون الباء باء الصلة كما يقال خلطت الشئ بالشئ وقوله أو لا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الخ ناظر الى جعل الباء للسببية (قوله على ان الواو للجمع) هذا أدخل فى التفريع فان النهى عن الجمع بين أمرين كل منهما قبيح أشد من النهى عن كل منهما لان الاول دال صريحا على أن المخاطب جمع بين القبيحين بخلاف الثانى فان كلا من النهيين لا يدل على ذلك وانما علم ذلك من مجموع النهيين ضمنا (قوله وفيه اشعار
بان استقباح اللبس لما يصحبه من كتمان الحق) فان قيل اللبس بالباطل اشتغال به وهو مستقبح مطلقا و بواسطة كتمان الحق زاد
استقباحه لأن استقباحه منحصر فى الكتمان قلنا الاشتغال بالباطل مستقبح نظرا الى ذاته لكن الاستقباح الناشئ من خصوص
لبس الحق بالباطل انما هو لاجل الكتمان والاولى أن يقال ان الاشتغال بالباطل مستلزم لكتمان الحق لان الاشتغال مستلزم لكتمان
نقيضه والحق نقيض الباطل واعلم أن الاشعار المذكور انما هو على تقدير أن تكون الواو للجمع أو على قراءة يكتمون وأما اذا كان
قوله تعالى و يكتمون الحق معطوفا على تلبيس فلا اشعار فيه لان هذا نهى آخر (قوله عالمين بانكم لابسون كاتمون الخ) فان قيل
الاولى أن يقال عالمين بأنكم لابسون كاتمون و بقبحهما أى قبح اللبس والكتمان قلنا العلم بالقبح لازم للعلم بهما كما لا يخفى (قوله
قد يعذر) أى فى قليل بل نقول قالت الاشاعرة من نشأ على شاهق جبل ولم تبلغه دعوة نبى أصلا فانه معذور فى ترك الاعمال والايمان
أيضا كذا فى شرح المواقف (قوله يعنى صلاة المسلمين) ان قيل صلاة المسلمين مختلف فى أركانها وشرائطها فما المأمور به
الواجب قلنا الواجب المأمور به صلاة مشتملة على أركان اتفقوا على وجوبها فانهم اتفقوا على وجوب صلاة مشتملة على النية والقيام
والقراءة والركوع والسجود وغير ذلك وقس على ما ذكر الزكاة

من كفر من مشركى مكة وأول أفعل لا فعل له وقيل أصله أوأل من وأل فابدلت همزته واوا وتخفيفا
غير قياسى أو أأول من آل فقلبت همزته واوا وأدغمت (ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا) ولا
تستبدلوا بالايمان بها والاتباع لها حظوظ الدنيا فانها وان جلت قليلة مسترذلة بالاضافة الى مايفوت
عنكم من حظوظ الآخرة بترك الايمان قيل كان لهم رياسة فى قومهم ورسوم وهدايا منهم فخافوا
عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختاروها عليه وقيل كانوا يأخذون الرشى
فيحرفون الحق ويكتمونه (واياى فاتقون) بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا ولما
كانت الآية السابقة مشتملة على ماهو كالمبادى لما فى الآية الثانية فصلت بالرهبة التى هى مقدمة
التقوى ولان الخطاب بها لما عم العالم والمقلد أمرهم بالرهبة التى هى مبدأ السلوك والخطاب
بالثانية لما خص أهل العلم أمرهم بالتقوى التى هى منتهاه (ولا تلبسوا الحق بالباطل) عطف
على ماقبله واللبس الخلط وقد يلزمه جعل الشئ مشتبها بغيره والمعنى لا تخلطوا الحق المنزل عليكم
بالباطل الذى تخترعونه وتكتمونه حتى لا يميز بينهما أو ولا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل
الذى تكتبونه فى خلاله أو تذكرونه فى تاويله (وتكتموا الحق) جزم داخل تحت حكم النهى
كانهم أمروا بالايمان وترك الضلال ونهوا عن الاضلال بالتلبيس على من سمع الحق والاخفاء على من
لم يسمعه أو نصب باضمار أن على ان الواو للجمع بمعنى مع أى لا تجمعوا لبس الحق بالباطل وكتمانه
و يعضده أنه فى مصحف ابن مسعود وتكتمون أى وأنتم تكتمون بمعنى كاتمين وفيه اشعار بان
استقباح اللبس لما يصحبه من كتمان الحق (وأنتم تعلمون) عالمين بانكم لابسون كاتمون فانه
أقبح اذ الجاهل قد يعذر (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) يعنى صلاة المسلمين وزكاتهم فان

(قوله وعبر عن الصلاة بالركوع الخ) فان التعبير عنها به بسبب اشتمالها عليه فيكون فيه احترازعن الصلاة التي لاركوع فيها كما هو شعار
اليهود (قوله أى فى جماعتهم الخ) ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الجماعة وفيه خلاف بين الشافعية والاصح ان الجماعة فى الجمعة
فرض عين وفى غيرها فرض كفاية بحيث يظهر الشعار والتعليل الذى ذكره المصنف يدل على كونها سنة فيكون بعض الامور
المذكورة للوجوب وبعضها للاستحباب وهو خلاف الظاهر ولا حاجة اليه كما قلنا (قوله تقرير مع توبيخ وتعجيب) قال العلامة
التفتازانى التقرير عندهم يقال للحمل على الاقرار وللتحقيق والتثبيت وكلاهما يناسب ههنا وفى قوله تعالى أأنت قلت تقرير بالمعنى
الاول أى يقر بانه لم يقل ذلك وفى قوله تعالى هل ثوب الكفار بالمعنى الثانى أقول فيه نظر فانه قد صرح فى المطول بان التقرير بالمعنى
الاول هو الحمل على الاقرار أى حمل المخاطب على الاقرار بما يلى الهمزة كما تقول أضربت زيدا اذا أردت أن تحمله على الاقرار
بالفعل وأنت ضربت فى تقريره بالفاعل (١٥٠) ومما جعل الهمزة فيه للتقرير بالفاعل قوله تعالى حكاية أأنت فعلت هذا بآلهتنا
يا ابراهيم واذا كان كذلك
كان التقرير فى قوله أأنت
قلت الحمل على الاقرار
بالقول لا أن يقر بانه لم يقل
ذلك نعم لو قيل معنى التقرير
حمل المخاطب على الاقرار
بثبوت ما يلى الهمزة أو نفيه
أو على الاقرار بان الفاعل
فعله أو بانه لم يفعله لكان
صحيحا والظاهر ان هذا
مراده بقوله الاقرار بما يلى
الهمزة وكذا فى قوله فى
تقريره بالفاعل ثم ان
التوبيخ ظاهر وأما التعجيب
ففيه خفاء لان المخاطبين
عارفون بحالهم وانهم
يأمرون الناس بالبر
وينسون أنفسهم فكيف
يحصل لهم التعجب عن ذلك
الا أن يراد تعجيب غيرهم
من السامعين بحالهم (قوله
من البر) الاولى أن يعكس ويقال البر بالفتح من البر بالكسر حتى يكون المشتق مأخوذا من
المصدر قال صاحب الكشاف البر سعة الخير والمعروف ومنه البر لسعته (قوله يتناول كل خير) أى يطلق على كل خير لان المراد ههنا
كل خير (قوله فان فعله فعل الجاهل بالشرع أو الاحمق الخالى عن العقل) الظاهر أن يقال ان فعله فعل الاحمق الخالى عن العقل فان
من له أدنى عقل يعلم قبح ذلك ولذا قال الله تعالى أفلا تعقلون ووقع فى الكشاف فانكم مسلوبو العقل لان العقول تأباه وتدفعه
ولا يتوهم من هذا القول بالقبح العقلى لان هذا القبح هو ما يوجب تنفر الطباع السليمة عنه والقبح الشرعى ما يوجب ترتب العقاب
فى الآخرة وهما متغايران (قوله فان الجامع بينهما تأبى عنه شكيمته) يقال فلان شديد الشكيمة اذا كان شديد النفس
ومحصوله ان قوة نفسه تأبى عن الفعل المذكور (قوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة) انما قدم ذكر الصبر لان الصبر مقدمة الصلاة
فان من لا صبر له لا يقدر على امساك النفس عن الملاهى والعبث حتى يشتغل بالصلاة (قوله متصل بما قبله الخ) يدل على أن المخاطب

غيرهما كلا صلاة ولا زكاة أمرهم بفروع الاسلام بعدما أمرهم باصوله وفيه دليل على ان الكفار
مخاطبون بها والزكاة من زكا الزرع اذا نما فان اخراجها يستجلب بركة فى المال ويثمر للنفس
فضيلة الكرم أو من الزكاء بمعنى الطهارة فانها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل
(واركعوا مع الراكعين) أى فى جماعتهم فان صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة
لما فيها من تظاهر النفوس وعبر عن الصلاة بالركوع احترازا عن صلاة اليهود وقيل الركوع
الخضوع والانقياد لما يلزمهم الشارع قال الاضبط السعدى

لا تذل الضعيف علك ان تر * كع يوما والدهر قد رفعه

(أتأمرون الناس بالبر) تقرير مع توبيخ وتعجيب والبر التوسع فى الخير من البر وهو الفضاء
الواسع يتناول كل خير ولذلك قيل البر ثلاثة بر فى عبادة الله تعالى وبر فى مراعاة الاقارب وبر
فى معاملة الاجانب (وتنسون أنفسكم) وتتركونها من البر كالمنسيات وعن ابن عباس رضى الله
عنهما انها نزلت فى أحبار المدينة كانوا يأمرون سرا من نصحوه باتباع محمد صلى الله عليه وسلم
ولا يتبعونه وقيل كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون (وأنتم تتلون الكتاب) تبكيت
كقوله وأنتم تعلمون أى تتلون التوراة وفيها الوعيد على العناد وترك البر ومخالفة القول العمل
(أفلا تعقلون) قبح صنيعكم فيصدكم عنه أو أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته
والعقل فى الاصل الحبس سمى به الادراك الانسانى لانه يحبسه عما يقبح ويعقله على ما يحسن
ثم القوة التى بها النفس تدرك هذا الادراك والآية ناعية على من يعظ غيره ولا يتعظ بنفسه سوء
صنيعه وخبث نفسه وان فعله فعل الجاهل بالشرع أو الاحمق الخالى عن العقل فان الجامع بينهما تأبى
عنه شكيمته والمراد بها حث الواعظ على تزكية النفس والاقبال عليها بالتكميل لتقوم فيقيم غيره
لا منع الفاسق عن الوعظ فان الاخلال باحد الامرين المأمور بهما لا يوجب الاخلال بالآخر
(واستعينوا بالصبر والصلاة) متصل بما قبله كأنهم لما أمروا بما يشق عليهم لما فيه من الكلفة

وترك

بقوله استعينوا بنو اسرائيل لا المسلمون للزوم تفكيك النظم لان ماتقدم على الآية وماتأخر منها خطاب لبنى اسرائيل (قوله عن الاطيبين) هما الأكل والجماع (قوله أو يتيقنون انهم محشرون) يعنى اذا فسر الملاقاة بالرؤية ونيل الثواب كان الظن بمعنى التوقع الذى هو تابع لمعناه الحقيقى لأن هذا ليس أمرا قطعيا وأما اذا كان المراد من الملاقاة الحشر والجزاء يجب أن يكون المراد من الظن العلم لأنه أمر متيقن (قوله وكأن الظن لما شابه العلم فى الرجحان أطلق عليه لتضمن معنى التوقع) أقول مراده مما ذكر أن استعمال الظن فى العلم يدل على التوقع لانه يناسب الظن بحسب معناه الاصلى اذ التوقع لا يستعمل فيما هو معلوم وفيه ان الرجوع اذا كان بمعنى الحشر لا يكون لتضمين التوقع وجه فالوجه أن يقال اذا كان الظن بمعنى العلم فتضمين التوقع باعتبار أن يكون الرجوع واللقاء بمعنى نيل ماعند الله ورؤيته واذا ضمن معنى التوقع كان معنى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم الذين يعلمون أى الذين يكونون من العلماء حال كونهم متوقعين اللقاء والاولى أن يقال التعبير عن العلم بالظن للايماء الى ان هذا العلم ليس بالغا المرتبة القصوى اذ ليس الخبر كالمعاينة (قوله ما يستحقر لاجله مشاقها ويستلذ بسببه متاعبها) هذان الكلامان كالمتنافيين لان الأول يدل على كون الاعمال شاقة على نفوسهم والثانى يدل على كونه غير شاق عليهم لان ما يستلذ ليس بشاق الا أن يقال ان الاعمال شاقة من وجه مستلذة من وجه آخر (قوله وتذكير التفضيل الذى هو أجل النعم) لك أن تقول لا حاجة لتذكير التفضيل الى تكرير ذكر الانعام والاولى أن يقال كرره للتأكيد والاشعار بتفضيل التفضيل على سائر النعم لانه تخصيص بعد تعميم (قوله واستدل به على تفضيل البشر على الملك وهو ضعيف) لأن الظاهر ان المراد تفضيلهم على معاصريهم من الناس (قوله ومن لم يجوز حذف العائد المجرور الخ) قال العلامة التفتازانى قال بعضهم قد يحذف العائد المجرور مع الجار كما فى هذه الآية واختلف النحويون فى هذا الحذف فقال الكسائى لا يجوز الا أن يكون قد حذف الجار أولا ثم العائد ثانيا وقال بعضهم لا يجوز الا أن يكون المحذوف جملة الجار والمجرور معا وقال أكثر أهل

وترك الرياسة والاعراض عن المال عولجوا بذلك والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجح والفرج توكلا على الله أو بالصوم الذى هو صبر عن المفطرات لما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس والتوسل بالصلاة والالتجاء اليها فانها جامعة لانواع العبادات النفسانية والبدنية من الطهارة وستر العورة وصرف المال فيهما والتوجه الى الكعبة والعكوف للعبادة واظهار الخشوع بالجوارح واخلاص النية بالقلب ومجاهدة الشيطان ومناجاة الحق وقراءة القرآن والتكلم بالشهادتين وكف النفس عن الاطيبين حتى تجابوا الى تحصيل المآرب وجبر المصائب روى أنه عليه الصلاة والسلام كان اذا حزبه أمر فزع الى الصلاة ويجوز أن يراد بها الدعاء (وانها) أى وان الاستعانة بهما أو الصلاة وتخصيصها برد الضمير اليها لعظم شأنها واستجماعها ضروبا من الصبر أو جملة ما أمروا بها ونهوا عنها (لكبيرة) لثقيلة شاقة كقوله تعالى كبر على المشركين ماتدعوهم اليه (الا على الخاشعين) أى المخبتين والخشوع الاخبات ومنه الخشعة للرملة المتطامنة والخضوع اللين والانقياد ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون) أى يتوقعون لقاء الله تعالى ونيل ماعنده أو يتيقنون أنهم يحشرون الى الله فيجازيهم ويؤيده ان فى مصحف ابن مسعود يعلمون وكأن الظن لما شابه العلم فى الرجحان أطلق عليه لتضمن معنى التوقع قال أوس بن حجر شعر

فارسلته مستيقن الظن انه * مخالط ما بين الشراسيف جائف

وانما لم تثقل عليهم ثقلها على غيرهم فان نفوسهم مرتاضة بامثالها متوقعة فى مقابلتها ما يستحقر لاجله مشاقها ويستلذ بسببه متاعبها ومن ثمة قال عليه الصلاة والسلام وجعلت قرة عينى فى الصلاة (يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) كرره للتأكيد وتذكير التفضيل الذى هو أجل النعم خصوصا وربطه بالوعيد الشديد تخويفا لمن غفل عنها وأخل بحقوقها (وأنى فضلتكم) عطف على نعمتى (على العالمين) أى عالمى زمانهم يريد به تفضيل آبائهم الذين كانوا فى عصر موسى عليه الصلاة والسلام وبعده قبل أن يضروا بما منحهم الله تعالى من العلم والايمان والعمل الصالح وجعلهم أنبياء وملوكا مقسطين واستدل به على تفضيل البشر على الملك وهو ضعيف (واتقوا يوما) أى مافيه من الحساب والعذاب (لاتجزى نفس عن نفس شيأ) لاتقضى عنها شيأ من الحقوق أو شيأ من الجزاء فيكون نصبه على المصدر وقرئ لاتجزئ من أجزأ عنه اذا أغنى وعلى هذا تعين أن يكون مصدرا وايراده منكرا مع تنكير النفسين للتعميم والاقناط الكلى والجملة صفة ليوما والعائد فيها محذوف تقديره لاتجزى فيه ومن لم يجوز حذف العائد المجرور قال اتسع فيه فحذف عنه الجار وأجرى

العربية منهم سيبويه والاخفش يجوز الأمران والاقيس عندى ان الحرف قد حذف أولا فجعل الظرف مفعولا به كما قال الشاعر
ويوم شهدناه ثم حذف العائد انتهى فان قيل ليس فى المذاهب المنقولة المنع من حذف العائد المجرور وهو خلاف مافهم من كلام
المصنف قلنا يمكن أن يقال مافهم من كلام المصنف هو مذهب الكسائى بان يقال من منع حذف العائد المجرور لم يمنعه حينما كان
مجرورا بل اذا أريد الحذف يجب ان يحذف الجار ويتوسع فى المجرور ثم يحذف فيكون ماذكر بعد الاقوال
تفصيلا لمذهب الكسائى ويمكن أن يجعل ماذكر بعد الاقوال مذهب البعض المذكور ويقال ماذكره المصنف مذهب ذلك البعض (قوله وعطف على نعمتى) فيكون التقدير اذكروا الحادث اذ نجيناكم لأن اذ كما قاله المصنف سابقا من الظروف أبدا فتأمل فان قيل قد ذكر سابقا أن اذ وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه أخرى فأين النسبتان ههنا قلنا احداهما التى يتضمنها المقدر وهو الحادث اذ هو معنى الذى حدث والثانية الذى يتضمنها نجيناكم (قوله سامه خسفا اذا أولاه ظلما) أى جعله وكلفه ظلما هكذا نقل عن شراح أبيات الكشاف وعلى هذا لا حاجة الى جعل يسومونكم بمعنى يبغونكم بل الاولى جعله بمعنى كانوهم وحملوهم سوء العذاب وقال صاحب الكشاف يسومونكم من سامه خسفا وأصله من سام السلعة اذا طلبها كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب انتهى والظاهر من كلام الكشاف ان يسومونكم بمعنى فيه
يوالونكم ويحملونكم سوء العذاب كما قلنا نعم يفهم منه انه يمكن حمل الكلام على يبغونكم نظرا الى المعنى الاصلى وقد غير المصنف
عبارة الكشاف وشوشها كما ترى (قوله بسلوككم) يمكن أن يكون المضاف محذوفا أى بسبب ارادته اذ لو كان السلوك فيه نفسه
سببا للفصل لزم تقدم الشئ على نفسه لأن السلوك فيه بسبب الفصل اذ لولم يفصل لم يمكن السلوك فيه فيكون السبب من قبيل السبب
الغائي ولكن الظاهر ان مراده أن السلوك فى بعض البحر سبب لانفصال جميعه فعلى هذا تكون الباء شبيها بباء الاستعانة أو ما على

مجرى المفعول به ثم حذف كما حذف من قوله أم مال أصابوا (ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل) أى من النفس الثانية العاصية أو من الاولى وكأنه أريد بالآية نفى أن يدفع العذاب أحد عن أحد من كل وجه محتمل فانه اما أن يكون قهرا أو غيره والاول النصرة والثانى اما أن يكون مجانا أو غيره والاول أن يشفع له والثانى اما باداء ما كان عليه وهو أن يجزى عنه أو بغيره وهو أن يعطى عنه عدلا والشفاعة من الشفع كأن المشفوع له كان فردا فجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه والعدل الفدية وقيل البدل وأصله التسوية سمى به الفدية لانها سويت بالمفدى وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ولا تقبل بالتاء (ولاهم ينصرون) يمنعون من عذاب الله والضمير لما دلت عليه النفس الثانية المنكرة الواقعة فى سياق النفى من النفوس الكثيرة وتذكيره بمعنى العباد أو الاناسى والنصر أخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضر وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفى الشفاعة لاهل الكبائر وأجيب بانها مخصوصة بالكفار للآيات والاحاديث الواردة فى الشفاعة ويؤيده أن الخطاب معهم والآية نزلت ردا لما كانت اليهود تزعم ان آباءهم تشفع لهم (واذ نجيناكم من آل فرعون) تفصيل لما أجمله فى قوله اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وعطف على نعمتى عطف جبريل وميكائيل على الملائكة وقرئ أنجيتكم وأصل آل أهل لان تصغيره أهيل وخص بالاضافة الى أولى الخطر كالانبياء والملوك وفرعون لقب لمن ملك العمالقة ككسرى وقيصر لملكى الفرس والروم ولعتوهم اشتق منه تفرعن الرجل اذا عتا وتجبر وكان فرعون موسى مصعب بن ريان وقيل ابنه وليد من بقايا عاد وفرعون يوسف عليه السلام ريان وكان بينهما أكثر من أربعمائة سنة (يسومونكم) يبغونكم من سامه خسفا اذا أولاه ظلما وأصل السوم الذهاب فى طلب الشئ (سوء العذاب) أفظعه فانه قبيح بالاضافة الى سائره والسوء مصدر ساء يسوء ونصبه على المفعول ليسومونكم والجملة حال من الضمير فى نجيناكم أو من آل فرعون أو منهما جميعا لان فيها ضمير كل واحد منهما (يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم) بيان ليسومونكم ولذلك لم يعطف وقرئ يذبحون بالتخفيف وانما فعلوا بهم ذلك لان فرعون رأى فى المنام أو قال له الكهنة سيولد منهم من يذهب بملكه فلم يرد اجتهادهم من قدر الله شيأ (وفى ذلكم بلاء) محنة ان أشير بذلكم الى صنيعهم ونعمة ان أشير به الى الانجاء وأصله الاختبار لكن لما كان اختبار الله تعالى عباده تارة بالمحنة وتارة بالمنحة أطلق عليهما ويجوز أن يشار بذلكم الى الجملة ويراد به الامتحان الشائع بينهما (من ربكم) بتسليطهم عليكم أو ببعث موسى عليه السلام وتوفيقه لتخليصكم أو بهما (عظيم) صفة بلاء وفى الآية تنبيه على أن ما يصيب العبد من خير أو شر اختبار من الله تعالى فعليه أن يشكر على مساره ويصبر على مضاره ليكون من خير المختبرين (واذ فرقنا بكم البحر) فلقناه وفصلنا بين بعضه وبعض حتى حصلت فيه مسالك بسلوككم

فيه أو بسبب انجائكم أو ملتبسا بكم كقوله * تدوس بنا الجماجم والتريبا * وقرئ فرقنا على بناء التكثير لان المسالك كانت اثنى عشر بعدد الاسباط (فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون) أراد به فرعون وقومه واقتصر على ذكرهم للعلم بانه كان أولى به وقيل شخصه كما روى أن الحسن رضى الله تعالى عنه كان يقول اللهم صل على آل محمد أى شخصه واستغنى بذكره عن ذكر اتباعه (وأنتم تنظرون) ذلك أى غرقهم واطباق البحر عليهم أو انفلاق البحر عن طرق يابسة مذللة أو جثثهم التى قذفها البحر الى الساحل أو ينظر بعضكم بعضا روى أنه تعالى أمر موسى عليه السلام أن يسرى ببنى اسرائيل فخرج بهم فصبحهم فرعون وجنوده وصادفوهم على شاطئ البحر فاوحى الله تعالى اليه أن اضرب بعصاك البحر فضرب به فظهر فيه اثنا عشر طريقا يابسا فسلكوها فقالوا يا موسى نخاف أن يغرق بعضنا ولا نعلم ففتح الله فيها كوى فتراأوا وتسامعوا حتى عبروا البحر ثم لما وصل اليه فرعون ورآه منفلقا اقتحم فيه هو وجنوده فالتطم عليهم وأغرقهم أجمعين واعلم أن هذه الواقعة من أعظم ما أنعم الله به على بنى اسرائيل ومن الآيات الملجئة الى العلم بوجود الصانع الحكيم وتصديق موسى عليه الصلاة والسلام ثم انهم بعد ذلك اتخذوا العجل وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ونحو ذلك فهم بمعزل فى الفطنة والذكاء وسلامة النفس وحسن الاتباع عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع ان ماتواتر من معجزاته أمور نظرية مثل القرآن والتحدى به والفضائل المجتمعة فيه الشاهدة على نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم دقيقة تدركها الاذكياء وأخباره عليه الصلاة والسلام عنها من جملة معجزاته على مامر تقريره (واذ وعدنا موسى أربعين ليلة) لما عادوا الى مصر بعد هلاك فرعون وعد الله موسى أن يعطيه التوراة وضرب له ميقاتا ذا القعدة وعشر ذى الحجة وعبر عنها بالليالى لانها غرر الشهور وقرأ ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائى واعدنا لانه تعالى وعده الوحى ووعده موسى عليه السلام المجىء للميقات الى الطور (ثم اتخذتم العجل) الها أو معبودا (من بعده) من بعد موسى عليه السلام أو مضيه (وأنتم ظالمون) باشراككم (ثم عفونا عنكم) حين تبتم والعفو محو الجريمة من عفا اذا درس (من بعد ذلك) أى الاتخاذ (لعلكم تشكرون) أى لكى تشكروا عفوه (واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان) يعنى التوراة الجامع بين كونه كتابا منزلا وحجة تفرق بين الحق والباطل وقيل أراد بالفرقان معجزاته الفارقة بين المحق والمبطل فى الدعوى أو بين الكفر والايمان وقيل الشرع الفارق بين الحلال والحرام أو النصر الذى فرق بينه وبين عدوه كقوله تعالى يوم الفرقان يريد به يوم بدر (لعلكم تهتدون) لكى تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكر فى الآيات (واذ قال موسى لقومه ياقوم انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم) فاعزموا على التوبة والرجوع الى من خلقكم

الاحتمال الثانى وهو ان يكون الفصل بسبب الانجاء فيكون للسببية الغائية كاللام ولا يحتمل أن يكون لغيرها (قوله تدوس بنا الجماجم والتريبا) الجماجم جمع الجمجمة وهى القحف والتريب عظام الصدر يصف خيله بانها تعتاد المشى على القتلى لا تنفر منها (قوله مع ان ماتواتر من معجزاته الخ) فان قيل ظاهره يدل على ان كلها كذلك وفيه خفاء فان شق القمر مثلا ليس كذلك بل يدركه الاذكياء وغيرهم قلنا مراده من المتواتر مابقى من معجزاته وتواتر عندنا وهو القرآن ولا يخفى أن ادراك اعجازه يختص بالاذكياء وأما شق القمر وغيره فليس موجودا الآن وانما ثبت وقوعه فى زمانه عليه الصلاة والسلام (قوله واخباره عليه الصلاة والسلام عنها من معجزاته) هنا سؤال وجواب فتأمل ومحصول ماذكره ان بنى اسرائيل مع مشاهدة المعجزة الظاهرة الشاهدة الملجئة الى الايمان اتخذوا العجل وقالوا ماقالوا وأمة محمد صلى الله عليه وسلم الموجودون بعده آمنوا به مع انهم لم يشاهدوا معجزته ولم يدرك معجزته الباقية المتواترة الا الاذكياء منهم فلنا فضيلة كثيرة على بنى اسرائيل والحمد لله (قوله واذ وعدنا موسى أربعين ليلة) فيه اشكال وهو ان أربعين اما مفعول به أو مفعول فيه لا سبيل الى الاول لان مواعدة الزمان لا وجه له ولا الى الثانى لأن المواعدة ليس فى أربعين ليلة بل قبلها واجيب عنه بان المراد ملاقاة أربعين ليلة أى ملاقاة ملائكة الوحى موسى وملاقاة موسى لهم أقول هذا لا يخفى عن خفاء والاظهر أن يقال واذ واعدنا موسى بالوحى وانزال التورية فالوعد من جانب الحق ماذكر ومن جانب موسى الانفراد عن أمته اربعين ليلة والاعتزال عنهم بمحض التوجه الى جانب الحق والتكلم منه بقرينة قوله تعالى وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة وقال موسى لاخيه هارون اخلفنى فى قومى الآيتين (قوله من بعد موسى أو مضيه) أراد ان الضمير اما راجع الى موسى وحينئذ يقدر مضاف وهو المضى واما راجع الى مضى موسى المفهوم من فحوى الكلام

(قوله خلوص الشئ عن غيره الخ) خلوص الشئ عن غيره انفصاله عنه والتفصى التخلص عن المضيق والبلية (قوله أو فتوبوا
الخ) عطف على قوله فاعزموا على التوبة أى معنى فتوبوا اعزموا عليها فيكون مقدمة للتوبة الحقيقية أو توبوا على المعنى الحقيقى
ويكون فاقتلوا متمما لها فتكون التوبة الندم والقتل (قوله والفاء الاولى للتسبب والثانية للتعقيب) يحتمل أن يكون المراد التعقيب
الذكرى كقوله تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة قال فى الكشاف الفاء الاولى للتسبب لاغير لان الظلم سبب
التوبة يعنى انها لمحض السببية لا للعطف كما قاله العلامة التفتازانى أقول المانع من كون الفاء للسببية مع العطف لزوم عطف
الانشاء وهو قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم على الاخبار وهو قوله انكم الخ (قوله وان من لم يعرف حق منعمه الخ) يرد عليه انه
لم أمروا بالقتل فى هذه الصورة دون سائر الصور مع أن الصور التى حصل فيها عدم معرفة حق المنعم الحقيقى كثيرة

برآء من التفاوت ومميزا بعضكم عن بعض بصور وهيئات مختلفة وأصل التركيب لخلوص الشئ عن
غيره اما على سبيل التفصى كقولهم برئ المريض من مرضه والمديون من دينه أو الانشاء كقولهم
برأ الله آدم من الطين أو فتوبوا (فاقتلوا أنفسكم) اتماما لتوبتكم بالبخع أو قطع الشهوات كما
قيل من لم يعذب نفسه لم ينعمها ومن لم يقتلها لم يحيها وقيل أمروا أن يقتل بعضهم بعضا وقيل أمر من لم
يعبد العجل أن يقتل العبدة روى ان الرجل كان يرى بعضه وقريبه فلم يقدر على المضى لامر الله
فارسل الله ضبابة وسحابة سوداء لا يتباصرون فاخذوا يقتتلون من الغداة الى العشى حتى دعا موسى
وهرون فكشفت السحابة ونزلت التوبة وكانت القتلى سبعين ألفا والفاء الاولى للتسبب
والثانية للتعقيب (ذلكم خير لكم عند بارئكم) من حيث انه طهرة من الشرك و وصلة الى الحياة
الأبدية والبهجة السرمدية (فتاب عليكم) متعلق بمحذوف ان جعلته من كلام موسى عليه
السلام لهم تقديره ان فعلتم ما أمرتم به فقد تاب عليكم أو عطف على محذوف ان جعلته خطابا من
الله تعالى لهم على طريقة الالتفات كانه قال ففعلتم ما أمرتم به فتاب عليكم بارئكم وذكر البارئ
وترتيب الأمر عليه اشعار بانهم بلغوا غاية الجهالة والغباوة حتى تركوا عبادة خالقهم الحكيم الى
عبادة البقر التى هى مثل فى الغباوة وأن من لم يعرف حق منعمه حقيق بان يسترد منه ولذلك أمروا
بالقتل وفك التركيب (انه هو التواب الرحيم) الذى يكثر توفيق التوبة أو قبولها من المذنبين
و يبالغ فى الانعام عليهم (واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك) أى لاجل قولك أو لن نقر لك (حتى نرى
الله جهرة) عيانا وهى فى الاصل مصدر قولك جهرت بالقراءة استعيرت للمعاينة ونصبها على
المصدر لانها نوع من الرؤية أو الحال من الفاعل أو المفعول وقرئ جهرة بالفتح على انها مصدر
كالغلبة أو جمع جاهر كالكتبة فيكون حالا من الفاعل قطعا والقائلون هم السبعون الذين
اختارهم موسى عليه السلام للميقات وقيل عشرة آلاف من قومه والمؤمن به أن الله الذى
أعطاك التوراة وكلمك أو انك نبى (فاخذتكم الصاعقة) لفرط العناد والتعنت وطلب المستحيل
فانهم ظنوا انه تعالى يشبه الاجسام فطلبوا رؤيته رؤية الاجسام فى الجهات والاحياز المقابلة
للرائى وهى محال بل الممكن ان يرى رؤية منزهة عن الكيفية وذلك للمؤمنين فى الآخرة ولافراد

ويمكن ان يقال انهم وان استحقوا ذلك فى كثير من الصور لكن اختص الاسترداد بهذه الصورة وهى عبادة العجل لعظم الجريمة وقد يقال لما ادعوا حياة باطلة للعجل وجعلوه الها معبودا بسببها عذبوا بابطال حياتهم (قوله أو حال من الفاعل أو المفعول) فعلى الاول كان المعنى حتى نرى الله مبصرين له جهارا وعلى الثانى كان المعنى حتى نرى الله ظاهرا مبصرا (قوله على طريقة الالتفات) أى من الغيبة الى الخطاب فان من خوطب بقوله تعالى هم قوم موسى وهم قد ذكروا بطريق الغيبة فى قوله تعالى واذ قال موسى لقومه فان قلت قد ذكر قومه قبل هذا بطريق
الخطاب مكررا فى هذه الآية فكيف يكون فتاب عليكم التفاتا قلت ماوقع فى هذه الآية بطريق الخطاب من
هو من قول موسى فلا يقدح فى كون ماوقع فى كلام الله تعالى التفاتا (قوله لانها نوع من الرؤية) فانها على نوعين نوع منها بالعين
ونوع آخر بالقلب (قوله وطلب المستحيل فانهم ظنوا انه تعالى يشبه الاجسام الخ) فيه نظر اذ لم يعلم من الآية انهم طلبوا الرؤية
المستحيلة المذكورة الان يقال انهم لم تصل أفهامهم الى الانكشاف التام بلا كيفية ومواجهة بل قصروا له النظر على الرؤية فى
الجهة ويمكن ان يقال ان الرؤية بكل وجه محال عليهم فى الدنيا لان تركيب أبدانهم يمتنع ان يطيقوا ذلك (قوله بل الممكن ان يرى رؤية
منزهة عن الكيفية وذلك للمؤمنين ولافراد من الانبياء) فقوله وذلك اشارة اما الى وقوع الرؤية أو اشارة الى الامكان وكونها
واقعة لافراد من الانبياء غير ثابت وكذا امكانها للافراد من الانبياء فى بعض الاحوال فى الدنيا اذ لقائل ان يقول من أين ثبت

الامكان لبعض الانبياء دون بعض وفى بعض الاحوال دون بعض ولم لايجوز الامكان لجميعهم وفى جميع الاحوال قال شارح المقاصد قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وأنا أول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن أوعن الرؤية فى الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لايرى فى الدنيا وان كانت ممكنة وماقال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقدروى انه عليه السلام سئل هل رأيت ربك فقال نورانى أراه وقال القاضى عياض القول بانه صلى الله عليه وسلم رآه بعينه فليس فيه قاطع أيضا ولانص ولاأثر عن النبى صلى الله عليه وسلم (قوله فانهم لم يدخلوا بيت المقدس الخ) ظاهر العبارة يدل على انه دليل تفسير الباب بباب القبة يعنى لما لم يدخلوا فى حياة موسى عليه السلام بيت المقدس فلا وجه لامرهم بالدخول فيه بل الامر وقع بدخول باب القبة التى كانت لهم وحينئذ يرد الاشكال على تفسير القرية ببيت المقدس لانه لما لم يدخلوا بيت المقدس فى حياته عليه السلام فما وجه أمرهم بالدخول فيها ويمكن ان يقال انه علة لما قال أولا من ان المراد لامر بدخول القرية بعد خروجهم من التيه اذهم لم يدخلوا فى حياة موسى عليه السلام فبهامع ان موسى عليه السلام مات هو وأخوه فى التيه كما نقل عن الاكثرين فى سورة المائدة يعنى لما لم يدخلوا القرية فى حياة موسى ناسب ان يفسر الامر بالامر بالدخول بعد الخروج من التيه لان الخروج من التيه بعد موسى بزمان قليل كما دلت عليه القصة التى ذكرها فى تفسير سورة المائدة والاولى ان يقال ان لم يصح انهم دخلوا بيت المقدس فى حياة موسى يكون هذا الامر بالدخولين أى الدخول فى القرية والدخول فى الباب فى زمان يوشع وان صح انهم دخلوا فى القرية فى حياة موسى كان الامر فى حياته عليه السلام واعلم ان عبارة الكشاف ههنا هكذا القرية بيت المقدس وقيل أريحاء من قرى الشام أمروا بدخولها بعد القبة والباب باب القرية وقيل هو باب القبة التى يصلون اليها وهم لم يدخلوا بيت المقدس فى حياة موسى عليه السلام هذا كلامه وهو لم يجعل عدم دخولهم فى حياة موسى بيت المقدس دليلا على ان المراد بالباب باب القبة لاباب القرية حتى يرد عليه ماورد على المصنف من انه لو كان هذا دليلا على ماذكر لزم ان لايكون المراد من القرية بيت المقدس لانهم لم يدخلوا بيت المقدس فى حياة موسى عليه السلام بل قوله وهم لم يدخلوا بيت المقدس الخ كلام مستقل بحسب الظاهر وحينئذ نقول يحتمل انهم أمروا بالدخول فى حياة موسى عليه السلام ولم يدخلوا بل عصوا كما هو عادتهم ويحتمل انهم لم يؤمروا بالدخول فى حياته بل بعد موته فى زمان يوشع (قوله قرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول) الاظهر ماذكره صاحب الكشاف وهو قوله وقرئ يغفر لكم على البناء للمفعول بالياء والتاء

من الانبياء فى بعض الاحوال فى الدنيا قيل جاءت نار من السماء فاحرقتهم وقيل صيحة وقيل جنود سمعوا بحسيسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة (وأنتم تنظرون) ما أصابكم بنفسه أو أثره (ثم بعثناكم من بعد موتكم) بسبب الصاعقة وقيد البعث لانه قد يكون عن اغماء أونوم كقوله تعالى ثم بعثناهم (لعلكم تشكرون) نعمة البعث أوما كفرتموه لما رأيتم بأس الله بالصاعقة (وظللنا عليكم الغمام) سخر الله لهم السحاب يظلهم من الشمس حين كانوا فى التيه (وأنزلنا عليكم المن والسلوى) الترنجبين والسمانى قيل كان ينزل عليهم المن مثل الثلج من الفجر الى الطلوع وتبعث الجنوب عليهم السمانى وينزل بالليل عمود نار يسيرون فى ضوئه وكانت ثيابهم لاتتسخ ولاتبلى (كلوا من طيبات مارزقناكم) على ارادة القول (وما ظلمونا) فيه اختصار وأصله فظلموا بان كفروا هذه النعم وماظلمونا (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) بالكفران لانه لايتخطاهم ضرره (واذ قلنا ادخلوا هذه القرية) يعنى بيت المقدس وقيل أريحا أمروا به بعد التيه (فكلوا منها حيث شئتم رغدا) واسعا ونصبه على المصدر أو الحال من الواو (وادخلوا الباب) أى باب القرية أو القبة التى كانوا يصلون اليها فانهم لم يدخلوا بيت المقدس فى حياة موسى عليه الصلاة والسلام (سجدا) متطامنين مخبتين أوساجدين لله شكرا على اخراجهم من التيه (وقولوا حطة) أى مسألتنا أو أمرك حطة وهى فعلة من الحط كالجلسة وقرئ بالنصب على الاصل بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة أو على انه مفعول قولوا أى قولوا هذه الكلمة وقيل معناه أمرنا حطة أى ان نحط فى هذه القرية ونقيم بها (نغفر لكم خطاياكم) بسجودكم ودعائكم وقرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول وخطايا أصله خطايئ كخطايع فعند سيبويه انه أبدلت الياء الزائدة همزة لوقوعها بعد الالف واجتمعت همزتان فابدلت الثانية ياء ثم قلبت ألفا وكانت الهمزة بين الالفين فابدلت ياء وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء ثم فعل بهما ماذكر (وسنزيد المحسنين) ثوابا جعل الامتثال توبة للمسيء وسبب زيادة الثواب للمحسن

(قوله ايهاما بان المحسن بصدد ذلك وان لم يفعله الخ) أى اشعارا بان المحسن بصدد زيادة الثواب وان لم يفعل ماذكر فكيف اذا فعله والمراد بما ذكر هو جملة ما أمر به قبل ووجه الاشعار انه لو كان فى صورة الجواب لم يحصل الجزم بزيادة ثواب المحسن بل هو معلق بما قبل لانه جزاء شرط مقدر على تقدير كونه جوابا للامر وأما الايهام بانه يفعل لا محالة فلان زيادة الثواب للمحسن تدل على انه يفعل ماذكر اذ لو لم يفعل لم يكن محسنا

(قوله متعلق بمحذوف تقديره الخ) هذه الفاء تسمى فاء الفصيحة عند الاكثرين

وأخرجه عن صورة الجواب الى الوعد ايهاما بان المحسن بصدد ذلك وان لم يفعله فكيف اذا فعله وانه تعالى يفعل لا محالة (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم) بدلوا بما أمروا به من التوبة والاستغفار طلب ما يشتهون من اعراض الدنيا (فانزلنا على الذين ظلموا) كرره مبالغة فى تقبيح أمرهم واشعارا بان الانزال عليهم لظلمهم بوضع غير المأمور به موضعه أو على أنفسهم بان تركوا ما يوجب نجاتها الى ما يوجب هلاكها (رجزا من السماء بما كانوا يفسقون) عذابا مقدرا من السماء بسبب فسقهم والرجز فى الاصل ما يعاف عنه وكذلك الرجس وقرئ بالضم وهو لغة فيه والمراد به الطاعون روى انه مات به فى ساعة أربعة وعشرون ألفا (واذ استسقى موسى لقومه) لما عطشوا فى التيه (فقلنا اضرب بعصاك الحجر) اللام فيه للعهد على ما روى انه كان حجرا طوريا مكعبا حمله معه وكانت تنبع من كل وجه ثلاث أعين تسيل كل عين فى جدول الى سبط وكانوا ستمائة ألف وسعة المعسكر اثنا عشر ميلا أو حجرا أهبطه آدم من الجنة ووقع الى شعيب عليه السلام فاعطاه لموسى مع العصا أو الحجر الذى فر بثوبه لما وضعه عليه ليغتسل وبرأه الله به عما رموه به من الادرة فاشار اليه جبريل عليه السلام بحمله أو للجنس وهذا أظهر فى الحجة قيل لم يأمره بان يضرب حجرا بعينه ولكن لما قالوا كيف بنا لو أفضينا الى ارض لا حجارة بها حمل حجرا فى مخلاته وكان يضرب به بعصاه اذا نزل فينفجر ويضرب به بها اذا ارتحل فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله اليه لا تقرع الحجر وكلمه يطعك لعلهم يعتبرون وقيل كان الحجر من رخام وكان ذراعا فى ذراع والعصا عشرة أذرع على طول موسى عليه السلام من آس الجنة ولها شعبتان تتقدان فى الظلمة (فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا) متعلق بمحذوف تقديره فان ضربت فقد انفجرت أو فضرب فانفجرت كما مر فى قوله تعالى فتاب عليكم وقرئ عشرة بكسر الشين وفتحها وهما لغتان فيه (قد علم كل أناس) كل سبط (مشربهم) عينهم التى يشربون منها (كلوا واشربوا) على تقدير القول (من رزق الله) يريد به ما رزقهم الله من المن والسلوى وماء العيون وقيل الماء وحده لانه يشرب ويؤكل مما ينبت به (ولا تعثوا فى الارض مفسدين) لا تعتدوا حال افسادكم وانما قيده لانه وان غلب فى الفساد قد يكون منه ما ليس بفساد كمقابلة الظالم المعتدى بفعله ومنه ما يتضمن صلاحا راجحا كقتل الخضر عليه السلام الغلام وخرقه السفينة ويقرب منه العيث غير انه يغلب فيما يدرك حسا ومن أنكر أمثال هذه المعجزات فلغاية جهله بالله وقلة تدبره فى عجائب صنعه فانه لما أمكن ان يكون من الاحجار ما يحلق الشعر وينفر عن الخل ويجذب الحديد لم يمتنع ان يخلق الله حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض أو لجذب الهواء من الجوانب ويصيره ماء بقوة التبريد ونحو ذلك

قالوا وجه فصاحتها انباؤها عن ذلك المحذوف بحيث لو ذكر لم يكن بذلك الحسن لكن فى حذف كلمة قد بعض نقصان أقول يظهر منه ان التقدير الثانى من التقديرين المذكورين أولى لعدم اشتماله على النقصان ويمكن بيان الفصاحة بعبارة أخرى هو افادة المعنى الكثير بعبارة قليلة (قوله كمقابلة الظالم المعتدى بفعله) فيه نظر لان هذا ليس باعتداء فان الاعتداء هو التجاوز عن الحد والذى أمر به الله بقوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى لا يكون تجاوزا عن الحد وانما سمى اعتداء مشاكلة وقتل الخضر الغلام لا يكون اعتداء حقيقة وانما هو بحسب الظاهر والاولى ان يقال التقييد لزيادة التقريع والتوبيخ أو يقال معناه لا تفسدوا افسادا معينا حال كونكم مفسدين افسادا آخر فيكون فيه دلالة على كثرة افسادهم وقال صاحب الكشاف ان المعنى أشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا فى الفساد فى حال افسادكم لانهم كانوا متمادين قال العلامة التفتازانى يعنى ورد الكلام نهيا لهم عما كانوا عليه والا فالفساد منكر منهى عنه كيف كان (قوله لم يمتنع ان يخلق الله حجرا اسخره لجذب الماء من تحت الارض الخ) فان قيل لو كان خاصيته ماذكر لوجب ان لا ينفك عنه فكان يترتب عليه دائما كما ان الحجر الجاذب للحديد يجذب كلما لاقاه وكذا الحجر النافر من الخل ينفر عنه مادام يلاقيه قلنا معنى قوله لم يمتنع الخ أنه لم يمتنع أن يخلق الله حجرا يجذب الماء فى بعض الاوقات ولا يلزم ذلك دائما وأيضا يجوز أن

واذ

يتخلف عنه لمانع وماذكره بعيد فى الغاية شبيه بكلمات الفلاسفة والاولى تركها والقول بأنه حصل الماء بمحض القدرة الالهية (قوله أوضرب واحد) أى نوع واحد فان المنّ والسلوى وان كانا نوعين لكنهما باعتبار انهما طعام أهل التلذذ نوع

(واذ قلتم ياموسى لن نصبر على طعام واحد) يريدون به مارزقوا فى التيه من المنّ والسلوى وبوحدته انه لايختلف ولايتبدل كقولهم طعام مائدة الأمير واحد يريدون انه لاتتغير ألوانه ولذلك أجموا أوضرب واحد لانهما معا طعام أهل التلذذ وهم كانوا فلاحة فنزعوا الى عكرهم واشتهوا ماألفوه (فادع لنا ربك) سله لنا بدعائك اياه (يخرج لنا) يظهر ويوجد وجزمه بانه جواب فادع فان دعوته سبب الاجابة (مما تنبت الارض) من الاسناد المجازى واقامة القابل مقام الفاعل ومن للتبعيض (من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها) تفسير وبيان وقع موقع الحال وقيل بدل باعادة الجار والبقل ماأنبتته الارض من الخضر والمراد به أطايبه التى تؤكل والفوم الحنطة ويقال للخبز ومنه فوموا لنا وقيل الثوم وقرئ قثائها بالضم وهو لغة فيه (قال) أى الله أو موسى عليه السلام (أتستبدلون الذى هو أدنى) أقرب منزلة وأدون قدرا وأصل الدنو القرب فى المكان فاستعير للخسة كما استعير البعد للشرف والرفعة فقيل بعيد المحل بعيد الهمة وقرئ أدنأ من الدناءة (بالذى هو خير) يريد به المنّ والسلوى فانه خير فى اللذة والنفع وعدم الحاجة الى السعى (اهبطوا مصرا) انحدروا اليه من التيه يقال هبط الوادى اذا نزل به وهبط منه اذا خرج منه وقرئ بالضم والمصر البلد العظيم وأصله الحد بين الشيئين وقيل أراد به العلم وانما صرفه لسكون وسطه أوعلى تأويل البلد ويؤيده انه غير منوّن فى مصحف ابن مسعود وقيل أصله مصرائيم فعرب (فان لكم ماسألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة) أحيطت بهم احاطة القبة بمن ضربت عليه أو ألصقت بهم من ضرب الطين على الحائط مجازاة لهم على كفران النعمة واليهود فى غالب الامر أذلاء مساكين اما على الحقيقة أو على التكلف مخافة أن تضاعف جزيتهم (وباؤا بغضب من الله) رجعوا به أو صاروا أحقاء بغضبه من باء فلان بفلان اذا كان حقيقا بان يقتل به وأصل البوء المساواة (ذلك) اشارة الى ماسبق من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب (بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق) بسبب كفرهم بالمعجزات التى من جملتها ماعد عليهم من فلق البحر واظلال الغمام وانزال المنّ والسلوى وانفجار العيون من الحجر أو بالكتب المنزلة كالانجيل والفرقان وآية الرجم والتى فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة وقتلهم الانبياء فانهم قتلوا شعياء وزكرياء ويحيى وغيرهم بغير الحق عندهم اذلم يروا منهم مايعتقدون به جواز قتلهم وانما حملهم على ذلك اتباع الهوى وحب الدنيا كما أشار اليه بقوله (ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) أى جرهم العصيان والتمادى والاعتداء فيه الى الكفر بالآيات وقتل النبيين فان صغار الذنوب سبب يؤدى الى ارتكاب كبارها كما ان صغار الطاعات أسباب مؤدية الى تحرى كبارها وقيل كرر الاشارة للدلالة على ان مالحقهم كما هو بسبب الكفر والقتل فهو بسبب ارتكابهم المعاصى واعتدائهم حدود الله تعالى وقيل الاشارة الى الكفر والقتل والباء بمعنى مع وانما جوّزت الاشارة بالمفرد الى شيئين فصاعدا على تأويل ماذكر أو تقدم للاختصار ونظيره فى الضمير قول رؤبة يصف بقرة شعر

فيها خطوط من سواد وبلق * كأنه فى الجلد توليع البهق

واحد وهو معطوف على قوله لايختلف أى أراد بوحدته عدم الاختلاف بحسب الاوقات أوكونه نوعا واحدا (قوله الى عكرهم) بكسر العين الاصل يقال فلان عاد الى عكره أى أصل مذهبه (قوله تعالى أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير) فان قيل مضمون قولهم لن نصبر على طعام واحد انهم لايكتفون على المنّ والسلوى وهذا لايستلزم اعراضهم عنهما مطلقا بل يحتمل أن يكونا مطلوبين كما ان النباتات أيضا مطلوبة فلا يلزم الاستبدال المذكور قلنا عدم الاكتفاء بهما يحتمل وجهين أحدهما أنا لانشتهيهما كل يوم بل نريد ان نأكلهما بعض الايام وفى بعض آخر نأكل شيأ آخر فقط وثانيهما أنا نريد ان نأكل كل يوم منهما ومن غيرهما وعلى كلا الوجهين يلزم الاستبدال اذ يلزم على كل تقدير أن يأكلوا مكانهما شيأ من البقول اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان كل غذائهم كان المنّ والسلوى فقط وهم يطلبون أن يبعض غذاؤهم فيكون بعض منه ماذكر والبعض الآخر البقول (قوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة الخ) ليس مرجع الضمير اليهود الذين كانوا فى زمن موسى اذ هم لم يقتلوا النبيين بل المرجع مطلق اليهود وأما نسبة قتل النبيين اليهم فباعتبار ان بعضهم قتلوهم والبعض الآخر شأنهم ذلك فغلب الاول على الثانى

(قوله والذى حسن ذلك ان تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست بالحقيقة) ممنوع فان كل صيغة موضوعة لمعنى مفرد أو تثنية أو جمع فما هو موضوع للمثنى كلفظة هما واللذان فهو للمثنى حقيقة وكذا ما هو موضوع للجمع وأما قوله ولذلك جاء الذى بمعنى الجمع فلقائل أن يقول ان الذى المستعمل فى معنى الجمع تخفيف الذين قيل معناه ان جمعهما وتثنيتهما ليسا على طريقة تثنية أسماء الاجناس وجموعها بالحاق العلامات وتغيير الصيغ بالنقصان والزيادة فجوز فيهما ما لا يجوز فى أسماء الاجناس فتأمل (قوله المخلصين منهم والمنافقين) هذا لا يناسب ما سيجىء من قوله تعالى من آمن منهم فانه لا يناسب أن يقال من آمن من مخلصى الايمان وغيرهم فالوجه تفسير الذين آمنوا بالمنافقين كما فعله صاحب الكشاف (قوله لما تابوا من عبادة العجل) وجه التخصيص كون العبادة المذكورة أشد جرائمهم وأفظع

أعمالهم (قوله وقيل المنافقين لانخراطهم فى سلك الكفرة) أى لذكرهم مع اليهود والنصارى والصابئين قال صاحب الكشاف ان الذين آمنوا بألسنتهم من غير مواطأة القلوب وهم المنافقون (قوله من كان منهم فى دينه الخ) فيه نظر فانه قال أولا ان المؤمنين شامل للمنافقين وعلى هذا يلزم مما ذكر أن يكون المنافقون الذين على دينهم قبل النسخ داخلين فى الحكم الذى هو الفوز بالاجر وعدم الخوف والحزن وليس كذلك بل لا بد من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فالاولى التوجيه الثانى المذكور بقوله وقيل الخ ولذا اقتصر صاحب الكشاف عليه ويمكن تأييد الاول بان ايمان المنافقين بالله وباليوم الآخر كلا ايمان كما فى تفسير قوله تعالى وما هم بمؤمنين وأيضا هم ليسوا عاملين بمقتضى شرعهم لان مقتضاه الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم (قوله من كان منهم فى دينه الخ) الوجه أن يقال المراد بمن آمن من آمن بالقلب ليكون شاملا لكل من آمن سواء آمن قبل ذلك أى قبل النسخ أولا وأما اذا فسر من آمن بما ذكر وجعل مبتدأ أو بدلا كما ذكره لا يكون شاملا للمؤمن الذى لا يكون بالصفة المذكورة وهو الايمان قبل النسخ (قوله وقد منع سيبويه دخولها فى خبر ان الخ) قال الرضى قال المصنف اتباعا لعبد القاهر ان هذا الملحق أى ملحق ان بليت ولعل فى منع دخول الفاء فى الخبر سيبويه خلافا للاخفش ونقل العبدى وأبو البقاء وابن يعيش ان المجوز لدخول الفاء مع ان سيبويه خلافا للاخفش وقوله من حيث انها لا تدخل الشرطية معناه من حيث ان لا تدخل الجملة الشرطية لكن الفاء علامة ان ما قبلها الجملة الشرطية حقيقة أو حكما فلم يدخل على خبر ان (قوله أو رجاء

والذى حسن ذلك ان تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذى بمعنى الجمع [57] (ان الذين آمنوا) بألسنتهم يريد به المتدينين بدين محمد صلى الله عليه وسلم المخلصين منهم والمنافقين وقيل المنافقين لانخراطهم فى سلك الكفرة (والذين هادوا) تهودوا يقال هاد وتهود اذا دخل فى اليهودية ويهود اما عربى من هاد اذا تاب سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل واما معرب يهوذا وكأنهم سموا باسم أكبر أولاد يعقوب عليه السلام (والنصارى) جمع نصران كندامى وندمان والياء فى نصرانى للمبالغة كما فى احمرى سموا بذلك لانهم نصروا المسيح عليه السلام أو لانهم كانوا معه فى قرية يقال لها نصران أو ناصرة فسموا باسمها أو من اسمها (والصابئين) قوم بين النصارى والمجوس وقيل أصل دينهم دين نوح عليه السلام وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب وهو ان كان عربيا فمن صبأ اذا خرج وقرأ نافع وحده بالياء اما لانه خفف الهمزة وأبدلها ياء أو لانه من صبا اذا مال لانهم مالوا عن سائر الاديان الى دينهم أو من الحق الى الباطل (من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا) من كان منهم فى دينه قبل ان ينسخ مصدقا بقلبه بالمبدأ والمعاد عاملا بمقتضى شرعه وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة ايمانا خالصا ودخل فى الاسلام دخولا صادقا (فلهم أجرهم عند ربهم) الذى وعدهم على ايمانهم وعملهم (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب ومن مبتدأ خبره فلهم أجرهم والجملة خبر ان أو بدل من اسم ان وخبرها فلهم أجرهم والفاء لتضمن المسند اليه معنى الشرط وقد منع سيبويه دخولها فى خبر ان من حيث انها لا تدخل الشرطية ورد بقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم [60] (واذ أخذنا ميثاقكم) باتباع موسى والعمل بالتوراة (ورفعنا فوقكم الطور) حتى أعطيتم الميثاق روى أن موسى عليه الصلاة والسلام لما جاءهم بالتوراة فرأوا ما فيها من التكاليف الشاقة كبرت عليهم وأبوا قبولها فأمر جبريل عليه السلام فقلع الطور فظلله فوقهم حتى قبلوا (خذوا) على ارادة القول (ما آتيناكم) من الكتاب (بقوة) بجد وعزيمة (واذكروا ما فيه) ادرسوه ولا تنسوه أو تفكروا فيه فانه ذكر بالقلب أو اعملوا به (لعلكم تتقون) لكى تتقوا المعاصى أو رجاء منكم

منكم أن تكونوا متقين) أي اذكروا ما فيه راجين أن تنخرطوا في سلك المتقين الفائزين بالهدى والفلاح (قوله ويجوز عند المعتزلة أن يتعلق بالقول المحذوف الخ) لما كانت الارادة عند المعتزلة لا توجب وقوع المراد صح تعلقها أي الجملة المذكورة بالقول على قصد الارادة وأما عند أهل السنة لما أوجبت الارادة وقوع المراد لا يصح أن يتعلق بالقول على التقدير المذكور واذا تعلق بخذوا واذكروا كان الترجي على الحقيقة وأما اذا كان متعلقا بالقول كان صيغة الترجي مجازا لاستحالة تعلقه بالله تعالى حقيقة لا يقال الارادة صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى لا توجب وقوع المراد وانما الموجب لوقوعه تعلقها به لانا نقول اذا كان لعلكم تتقون متعلقا بقلنا على تقدير الارادة كانت الارادة بمعنى الترجيح والتخصيص وهو تعلق تلك الصفة بالمراد اذ لا وجه لان تكون الارادة تحمل على معناها وهو الصفة الحقيقية على هذا التقدير وانما قلنا ان الارادة لا توجب المراد عند المعتزلة لان الارادة عند جمهورهم هي العلم بما فيه المصلحة (قوله فلولا فضل الله عليكم الخ) هذه الفاء فاء السببية لان الترك سبب للخسران لولا فضل الله تعالى (قوله ولو في الاصل لامتناع الشئ لامتناع غيره الخ) هذا تصريح في أن كلمة لو الشرطية اذا أدخل على لا أفادت ما ذكر ويرد عليه أنه لو كان كذلك لم تدخل الا على الجملة الفعلية لان حرف الشرط لا يدخل الا على الفعل قال الرضي قال البصريون ان لولا كلمة بنفسها وليست لو الداخلة

منكم ان تكونوا متقين ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول المحذوف أي قلنا خذوا واذكروا ارادة أن تتقوا (ثم توليتم من بعد ذلك) أعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد أخذه (فلولا فضل الله عليكم ورحمته) بتوفيقكم للتوبة أو بمحمد صلى الله عليه وسلم يدعوكم الى الحق ويهديكم اليه (لكنتم من الخاسرين) المغبونين بالانهماك في المعاصي أو بالخبط والضلال في فترة من الرسل ولو في الاصل لامتناع الشئ لامتناع غيره فاذا دخل على لا أفاد اثباتا وهو امتناع الشئ لثبوت غيره والاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد الجواب مسده وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) اللام موطئة للقسم والسبت مصدر قولك سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت وأصله القطع أمروا بان يجردوه للعبادة فاعتدى فيه ناس منهم في زمن داود عليه السلام واشتغلوا بالصيد وذلك انهم كانوا يسكنون قرية على ساحل يقال لها ايلة واذا كان يوم السبت لم يبق حوت في البحر الا حضر هناك وأخرج خرطومه فاذا مضى تفرقت فحفروا حياضا وشرعوا اليها الجداول وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت فيصطادونها يوم الاحد (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) جامعين بين صورة القردة والخسوء وهو الصغار والطرد وقال مجاهد ما مسخت صورهم ولكن قلوبهم فمثلوا بالقردة كما مثلوا بالحمار في قوله تعالى كمثل الحمار يحمل أسفارا وقوله كونوا ليس بامر اذ لا قدرة لهم عليه وانما المراد به سرعة التكوين وانهم صاروا كذلك كما أراد بهم وقرئ قردة بفتح القاف وكسر الراء وخاسين بغير همزة

على لا لان الفعل بعد لو اذا أضمر وجوبا فلا بد من الاتيان بمفسر كما مر في باب الفاعل وليس بعد لولا مفسر وأيضا فكلمة لا لا تدخل على الماضي في غير الدعاء وجواب القسم الا مكررا في الاغلب ولا تكرير بعد لولا فقال البصريون الاسم بعدها مبتدأ وقال الكسائي الاسم الواقع بعدها فاعل لفعل مقدر كما في قوله لو ذات سوار لطمتني وهو قريب من وجه وذلك أن الظاهر منها أنها لو التي تفيد امتناع الأول لامتناع الثاني دخلت على لا لكونها حرف شرط فبقيت مع دخولها على لا على ذلك الاقتضاء فمعنى لولا علي لهلك عمر لو لم يوجد علي لهلك عمر هذا كلامه فعلم أن ما ذكره القاضي ليس موافقا للمذهب البصري ولا للمذهب الكوفي اما الاول فلان لولا عندهم كلمة مستقلة وليست لو الداخلة على لا وأما الثاني فلانه عند الكوفي فاعل لفعل مقدر وليس بمبتدأ (قوله المغبونين بالانهماك في المعاصي) هذا ناظر الى تفسير الفضل بالتوبة وما ذكر بعده ناظر الى تفسيره بمحمد صلى الله عليه وسلم (قوله والاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف الخ) قال الرضي قال البصريون الاسم المرفوع بعده مبتدأ وخبره محذوف وجوبا فتخصيص سيبويه بالذكر ليس كما ينبغي (قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) فان قلت ما الاعتداء فانه لم يعلم انهم حفروا الحياض يوم السبت ولا دخلوا الحيتان فيها ولا اصطادوا فيه قلنا جعلهم الحياض بحيث تدخل الحيتان فيها يوم السبت بمنزلة انهم اصطادوها في هذا اليوم وانما قيل في السبت ولم يقل في يوم السبت للاشعار بالاخلال بالتعظيم (قوله اللام موطئة للقسم) فيه نظر فانهم عرفوا اللام الموطئة للقسم بانها اللام التي تدخل على الشرط بعد القسم لصرف الجواب عن الشرط اليه ولا يخفى ان اللام في لقد علمتم ليس كذلك فلا تكون موطئة وقد اشتبه عليه لام جواب القسم باللام الموطئة له فاللام الموطئة له ما ذكرنا ولام جواب القسم هو مثل اللام في ولقد علمتم في الآية قالوا لام جواب القسم يلزمها في الماضي ان تكون داخلة على قد وفي

المضارع يلزمها النون المؤكدة هكذا قالوا وفى المغنى الرابع من أقسام اللام اللام الداخلة على أداة شرط للايذان بان الجواب بعدها مبنى على قسم قبلها لا على الشرط ومن ثم تسمى اللام المؤذنة وتسمى الموطئة أيضا لانها وطأت الجواب للقسم نحو قوله تعالى لئن أخرجوا لا يخرجون معهم الآية (قوله أو لاجل ماتقدم عليها من ذنوبهم وماتأخرعنها) أى ماتأخر عن المسخة أو العقوبة من الذنوب فان قلت كيف تحصل العقوبة بسبب الذنوب التى لم تحصل قلنا العقوبة الأخروية لا تحصل بسبب الذنب الذى لم يحصل واما العقوبة الدنيوية فلا يظهر عدم حصولها بسبب الذى لم يحصل و يتوقع بل يجب حصوله لو عاش صاحبه وهذا الوجه الاخير اختاره النيسابورى لكن الاولى الاقتصار على التوجيهات السابقة قال لانهم ان لم يكونوا ممسوخين لم ينتهوا عنها فهم فى حكم المرتكبين لها وقد يقال ان المسخة المذكورة جعلت عبرة كائنة لاجل صدور الذنب المتقدم ولأجل عدم صدور الذنب المتأخر والمنع منه ولا يخفى مافيه (قوله أو مهزوأ بنا) لما تقرر عندهم ان الفعل اللازم اذا كان متعديا بحرف الجر جاز بناء اسم المفعول منه مسندا الى ذلك الجار نحو قوله سرت الى البلد فهو مسير اليه كذا قاله الرضى وحاصل قوله بمكان هزء الخ انه اما ان يكون الهزء باقيا على معناه بتقدير مضاف أو خارجا عن معناه فيكون بمعنى اسم المفعول (قوله أو الهزء نفسه) لا يخفى ان هذا المعنى كذب منزه عنه القرآن وقد قلد الزمخشرى فيما ذكر (قوله لان الهزء فى مثل ذلك جهل وسفه) هكذا فى الكشاف وظاهر هذا التقييد انه قد لا يكون سفها وجهلا لكنه قال فى تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم فان قلت لا يجوز الاستهزاء على الله تعالى لانه متعال عن القبيح والسخرية من العبث والجهل ألا يرى الى قوله أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين فما معنى استهزائه بهم قلت معناه انزال الحقارة والهوان لهم الى آخر ماقال وعبارة السؤال المذكور تدل على ان مطلق الهزء جهل وسفه والجواب ان كون عبارة السؤال ماذكر لا تدل على انه مسلم عنده وقال العلامة التفتازانى قوله فى هذا المقام أى مقام التبليغ والارسال والجواب عما رفع اليه من القضية بخلاف مقام الاحتقار والتهكم مثل بشرهم بعذاب أليم (قوله لكنهم لما رأوا ما أمروا به) الى قوله مالم يعرفوا حقيقته قال العلامة التفتازانى لفظة ما تكون سؤالا عن مدلول الاسم وحقيقة المسمى أو وصفه مثل مازيد وجوابه الفاضل الكريم أقول فعلى هذا لا حاجة الى ماقاله المصنف لكنهم لما رأوا ماأمروا به الى قوله أجروه مجرى مالم يعرفوا حقيقته والى هذا يشعر كلام المصنف حيث قال يسأل عن الجنس غالبا لان قوله غالبا يشعر بانه قد يسأل عن غير الجنس فلا حاجة الى العذر الذى ذكره المصنف قال السكاكى فيسأل بما عن الجنس تقول ماعندك أى أى أجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه أو عن الوصف تقول مازيد وجوابه الكريم ونحوه

(فجعلناها) أى المسخة أو العقوبة (نكالا) عبرة تنكل المعتبر بها أى تمنعه ومنه النكل للقيد (لما بين يديها وما خلفها) لما قبلها ومابعدها من الامم اذ ذكرت حالهم فى زبر الاولين واشتهرت قصتهم فى الآخرين أو لمعاصريهم ومن بعدهم أو لما بحضرتها من القرى وماتباعد عنها أو لاهل تلك القرية وماحواليها أو لاجل ماتقدم عليها من ذنوبهم وماتأخر منها (وموعظة للمتقين) من قومهم أو لكل متق سمعها (واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) أول هذه القصة قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها وانما فكت عنه وقدمت عليه لاستقلالها بنوع آخر من مساويهم وهو الاستهزاء بالامر والاستقصاء فى السؤال وترك المسارعة الى الامتثال وقصته انه كان فيهم شيخ موسر فقتل ابنه بنو أخيه طمعا فى ميراثه وطرحوه على باب المدينة ثم جاؤا يطالبون بدمه فأمرهم الله أن يذبحوا بقرة و يضربوه ببعضها ليحيا فيخبر بقاتله (قالوا أتتخذنا هزؤا) أى مكان هزؤ أو أهله ومهزوأ بنا أو الهزؤ نفسه لفرط الاستهزاء استبعادا لما قاله واستخفافا به وقرأ حمزة واسمعيل عن نافع بالسكون وحفص عن عاصم بالضم وقلب الهمزة واوا (قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) لان الهزؤ فى مثل ذلك جهل وسفه ونفى عن نفسه مارمى به على طريقة البرهان وأخرج ذلك فى صورة الاستعاذة استفظاعا له (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى) أى ماحالها وصفتها وكان حقه أن يقولوا أى بقرة هى أو كيف هى لان مايسأل به عن الجنس غالبا لكنهم لما رأوا ماأمروا به على حال لم يوجد بها شئ من جنسه أجروه مجرى مالم يعرفوا حقيقته ولم يروا مثله (قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر) لا مسنة ولا فتية يقال فرضت البقرة فروضا من الفرض وهو القطع كانها فرضت سنها وتركيب البكر للاولية ومنه البكرة والباكورة (عوان) نصف قال شعر * نواعم بين أبكار وعون * (بين ذلك) أى بين ماذكر من الفارض والبكر ولذلك أضيف اليه

بين

(قوله وعود هذه الكنايات) الى قوله يدل على ان المراد بها بقرة معينة ليس المراد من التعيين التعيين الشخصي اذ الدلالة عليه ممنوعة بل المراد مطلق التعيين أعم من ان يكون جنسيا أو شخصيا ولك ان تقول هذه العبارة تدل على ان ظاهر اللفظ يدل على ان المراد بقرة معينة لكن ماسيجيء من قوله و يؤيد الرأى الثانى ظاهر اللفظ يدل على ان ظاهر اللفظ لا يدل على التعيين بل يدل على خلافه فبينهما تناف فتأمل وهو من زياداته على الكشاف (قوله أى ماتؤمرونه بمعنى ماتؤمرون به) الظاهر من هذه العبارة انه من قبيل حذف المنصوب من أول الامر لان هذا الفعل يستعمل كثيرا مجردا عن الباء حتى لحق بالافعال المتعدية الى مفعولين (قوله وتقريعهم بالتمادى) عطف على قوله ظاهر اللفظ فان تقريعهم بالتمادى يدل على ان المراد مطلق البقرة اذ لو كان المراد بقرة معينة لناسب التمادى والمراجعة فى السؤال حتى يتبين المراد (قوله مامور كم) لمراد من المامور المأمور به وجعل الفعل بمعنى المصدر ثم جعله بمعنى المفعول قليل جدا وان كان المصدر يجيء كثيرا بمعنى المفعول وقد تبع الزمخشرى فى ذلك ولك ان تقول المامور هو مايطلب منه أى العبد ولا وجه له ههنا ولو حمل على المامور به لايناسب مأمو ركم مع انه راجع الى المعنى المتقدم (قوله ولذلك يؤكد به) ليس المراد التأكيد المصطلح اذ ليس تاكيدا لفظيا ولا معنويا وانما المراد وصف قصد به التأكيد هذا هو المفهوم من كلام العلامة التفتازانى ولقائل ان يقول التأكيد مايقرر أمر المتبوع فى النسبة أو الشمول وهو يؤكد أمر المتبوع فى النسبة لانه مثل زيد قائم قائم مع انه ليس بتأكيد لفظى ولا معنوى لان الاول تكرير اللفظ الاول والثانى يكون بالفاظ مخصوصة والجواب ان التأكيد تابع يقصد به ماذكر والمراد من الفاقع ههنا ليس ذلك بل المراد فادة قوة الصفرة (قوله هن صفر الخ) انما كان الصفر بمعنى السود لان التشبيه بالزبيب علم فى السواد عندهم (قوله وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لاتؤكد بالفقوع) قال العلامة التفتازانى ليس معنى الفاقع الا شديد الصفرة فيجوز ان يطلق ويراد الشديد السواد فيصح فى الابل صفراء فاقع بمعنى سوداء شديدة السواد أقول غرض المصنف انه لايوجد فى الاستعمال مثل ذلك بل اذا أريد بالصفراء السوداء لاتوصف بالفاقع وليس غرضه ان يمتنع هذا التجوز (قوله تكرير للسؤال الاول) يعنى من حيث كونه سؤالا عن حالها و وصفها والا فهو لم يكن بعينه السؤال الاول حقيقة بل المقصود السؤال عن البقرة الموصوفة بالصفة المذكورة ومن هذا ظهر أن الاولى حذف لفظ الاول والاقتصار على انه تكرير السؤال كما قاله صاحب الكشاف (قوله بطرح التاء وادغامها على التذكير والتأنيث) هذا متعلق بقوله تشابه أى قرئ يشابه بالياء التى هى آخر الحروف وتشديد الشين وتشابه بالتاء التى هى ثالثة الحروف وتشديد الشين فالاول على تقدير التذكير والثانى على تقدير التأنيث والمقصود انه قرئ صورة تشابه بتخفيف الشين وحذف التاء أو بقلب التاء شينا وادغامها فى الشين وهذا أعم من أن يكون الحرف الاول ياء او تاء (قوله وتشابهت مخففا ومشددا) قد استشكل ذلك اذ لا يظهر وجه تشديد الشين فى تشابهت والجواب انه قد جاء فى بعض اللغات بزيادة التاء فى أول الماضى

بين فانه لايضاف الا الى متعدد وعود هذه الكنايات واجراء تلك الصفات على بقرة يدل على ان المراد بها معينة و يلزمه تأخير البيان عن وقت الخطاب ومن أنكر ذلك زعم ان المراد بها بقرة من شق البقر غير مخصوصة ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم و يلزمه النسخ قبل الفعل فان التخصيص ابطال للتخيير الثابت بالنص والحق جوازهما و يؤيد الرأى الثانى ظاهر اللفظ والمروى عنه عليه الصلاة والسلام لو ذبحوا أى بقرة أرادوا لاجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم وتقريعهم بالتمادى وزجرهم عن المراجعة بقوله (فافعلوا ماتؤمرون) أى ماتؤمرونه بمعنى تؤمرون به من قولهم أمرتك الخير فافعل ماأمرت به أو أمركم بمعنى مأموركم (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا مالونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها) الفقوع نصوع الصفرة ولذلك تؤكد به فيقال أصفر فاقع كما يقال أسود حالك وفى اسناده الى اللون وهو صفة صفراء لملابسته بها فضل تأكيد كانه قيل صفراء شديدة الصفرة صفرتها وعن الحسن سوداء شديدة السواد وبه فسر قوله تعالى جمالات صفر قال الاعشى تلك خيلى منه وتلك ركابى * هن صفر أولادها كالزبيب ولعله عبر بالصفرة عن السواد لانها من مقدماته أو لان سواد الابل تعلوه صفرة وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لاتؤكد بالفقوع (تسر الناظرين) أى تعجبهم والسرور أصله لذة فى القلب عند حصول نفع أو توقعه من السر (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى) تكرير للسؤال الاول واستكشاف زائد وقوله (ان البقر تشابه علينا) اعتذار عنه أى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا وقرئ ان الباقر وهو اسم لجماعة البقر والاباقر والبواقر و يتشابه وتتشابه بالياء والتاء وتشابه و يشابه وتشابه بطرح التاء وادغامها فى الشين على التذكير والتأنيث وتشابهت وتشابهت مخففا ومشددا وتشبه

تفاعل وتفعل كما قال الشاعر * وتقطعت بى دونك الاسباب * وهذه القراءة على هذه اللغة فأصل تشابهت تتشابهت فقلبت التاء الثانية شينا ثم أدغمت (قوله واحتج به أصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى) لك أن تقول قوله تعالى وانا ان شاء الله لمهتدون حكاية كلام اليهود فكيف تحتج به الاصحاب ويمكن أن يقال الاحتجاج باعتبار ان الحديث المذكور مقرر ومحسن له ثم انه يعلم منه أن الاهتداء المخصوص بمشيئة الله تعالى ولا يلزم أن يكون جميع الحوادث كذلك والجواب ان حال الحوادث متساو بالنظر الى كونها بارادة الله تعالى او بالايجاب ولا قائل بالتفصيل بان بعضها بالايجاب و بعضها بالارادة بقى ههنا نظر لا يخفى على المتأمل قوله وان الامر الخ وجه الاحتجاج انه لما ظهر أن الذبح أمر به الله تعالى ثم ذكر بعد ذلك انه ان شاء الله تعالى الهداية الى الذبح لاهتدينا علم انه حصل الامر بدون المشيئة لان مشيئة الذبح مستلزمة للاهتداء بالمراد ذبحها بخلاف الامر ثم انما يثبت المدعى بطريق أعم وهو انه من المعلوم انه قد أمر الله تعالى المكلف بشئ لم يقع منه فعلم انه ليس بمراد اذ لو كان المأمور مرادا لوقع (قوله وأجيب الخ) أى أجيب عما ذكروا بان تعليق المشيئة وادخال حرف الشرط باعتبار تعلقها أى ليس المعنى ان وجدت المشيئة بل المعنى ان علقت المشيئة (قوله لا ذلول حيث هى) أى لا ذلول فى مكان من الامكنة وفيه مبالغة (قوله و يسقى من اسقى) أى وقرئ يسقى بضم الياء (قوله وأهلها من العمل) أى سلمها أهلها من العمل (قوله وأخلص لونها) الموجود فى بعض النسخ بالواو والاولى أن يقال أو أخلص لونها بأو كما فى الكشاف وأكثر النسخ

بمعنى تتشبه وتشبه بالتذكير ومتشابه ومتشابهة ومتشبه ومتشبهة (وانا ان شاء الله لمهتدون) الى المراد ذبحها أو الى القاتل وفى الحديث لو لم يستثنوا لما بينت لهم آخر الابد واحتج به أصحابنا على ان الحوادث بارادة الله سبحانه وتعالى وان الامر قد ينفك عن الارادة والا لم يكن للشرط بعد الامر معنى والمعتزلة والكرامية على حدوث الارادة وأجيب بان التعليق باعتبار التعلق (قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث) أى لم تذلل لكراب الارض وسقى الحرث و لا ذلول صفة لبقرة بمعنى غير ذلول ولا الثانية مزيدة لتأكيد الاولى والفعلان صفتا ذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وقرئ لا ذلول بالفتح أى حيث هى كقولك مررت برجل لا بخيل ولا جبان أى حيث هو وتسقى من أسقى (مسلمة) سلمها الله تعالى من العيوب أو أهلها من العمل أو أخلص لونها من سلم له كذا اذا خلص له (لا شية فيها) لا لون فيها يخالف لون جلدها وهى فى الاصل مصدر وشاه وشيا وشية اذا خلط بلونه لونا آخر (قالوا الآن جئت بالحق) أى بحقيقة وصف البقرة وحققتها لنا وقرئ آلآن بالمد على الاستفهام ولان بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام (فذبحوها) فيه اختصار والتقدير فحصلوا البقرة المنعوتة فذبحوها (وما كادوا يفعلون) لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم أو لخوف الفضيحة فى ظهور القاتل أو لغلاء ثمنها اذ روى ان شيخا صالحا منهم كان له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم انى استودعتكها لابنى حتى يكبر فشبت وكانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها من اليتيم وأمه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير وكاد من أفعال المقاربة وضع لدنو الخبر حصولا فاذا دخل عليه النفى قيل معناه الاثبات مطلقا وقيل ماضيا والصحيح انه كسائر الافعال ولا ينافى قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما اذ المعنى أنهم ما قاربوا أن يفعلوا حتى انتهت سؤالاتهم وانقطعت تعللاتهم ففعلوا كالمضطر الملجأ الى الفعل (واذ قتلتم نفسا) خطابا للجمع لوجود القتل فيهم (فادارأتم فيها) اختصمتم فى شأنها اذ المتخاصمان يدفع بعضهما بعضا أو تدافعتم بان طرح كل قتلها عن نفسه الى صاحبه وأصله تدارأتم فادغمت التاء فى الدال واجتلبت لها همزة الوصل (والله مخرج ما كنتم تكتمون) مظهره لا محالة وأعمل مخرج لانه حكاية مستقبل كما أعمل باسط ذراعيه لانه حكاية حال ماضية (فقلنا اضربوه) عطف على ادارأتم وما بينهما اعتراض والضمير للنفس والتذكير على تأويل الشخص أو القتيل (ببعضها) أى بعض كان وقيل باصغريها وقيل بلسانها وقيل بفخذها اليمنى وقيل بالاذن وقيل بالعجب (كذلك يحيى الله الموتى) يدل على ما حذف وهو فضربوه فحيى والخطاب مع من حضر حياة القتيل أو نزول الآية (ويريكم آياته)

(قوله وقرئ آلآن بالمد على الاستفهام) الاستفهام يكون للتقرير (قوله تدافعتم بأن طرح قتلها كل عن نفسه الى صاحبه) ان قيل ليس هذا بتدافع اذ التدافع ان يدفع كل منهما الآخر لا ان يدفع كل منهما القتل عن نفسه قلنا هذا أيضا تدافع لانه اذا دفع كل القتل عن نفسه وطرحه على صاحبه فكل منهما يدفع الآخر عن نفسه أى يدفع أذاه (قوله لانه حكاية حال مستقبل) أى حكاية حال مستقبل بالنسبة الى زمان النداء (قوله والخطاب مع من حضر حياة القتيل) فيه اشكال وهو ان كذلك خطاب للواحد ولعلكم تعقلون للجماعة قال العلامة التفتازاني يعني صاحب الكشاف يكون الكلام خطابا معهم ان ضمير يريكم ولعلكم لهم لا حرف دلالة

دلائله على كمال قدرته (لعلكم تعقلون) لكى يكمل عقلكم وتعلموا ان من قدر على احياء نفس قدر على احياء الأنفس كلها أو تعملوا على قضيته ولعله تعالى انما لم يحيه ابتداء وشرط فيه ماشرط لمافيه من التقرب وأداء الواجب ونفع اليتيم والتنبيه على بركة التوكل والشفقة على الاولاد وان من حق الطالب ان يقدم قربة والمتقرب ان يتحرى الاحسن ويغالى بثمنه كمار وى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه ضحى بنجيبة اشتراها بثلاثمائة دينار وان المؤثر فى الحقيقة هو الله تعالى والاسباب أمارات لاأثر لها وان من أراد أن يعرف أعدى عدوه الساعى فى اماتته الموت الحقيقى فطريقه أن يذبح بقرة نفسه التى هى القوة الشهوية حين زال عنها شره الصبا ولم يلحقها ضعف الكبر وكانت معجبة رائقة المنظر غير مذللة فى طلب الدنيا مسلمة عن دنسها لاسمة بها من مقابحها بحيث يصل أثره الى نفسه فتحيا حياة طيبة وتعرب عما به ينكشف الحال ويرتفع ما بين العقل والوهم من التدارى والنزاع (ثم قست قلوبكم) القساوة عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما فى الحجر وقساوة القلب مثل فى نبوه عن الاعتبار وثم لاستبعاد القسوة (من بعد ذلك) يعنى احياء القتيل أو جميع ماعدد من الآيات فانها مماتوجب لين القلب (فهى كالحجارة) فى قسوتها (أو أشد قسوة) منها والمعنى أنها فى القساوة مثل الحجارة أو أزيد عليها أو انها مثلها أو مثل ماهو أشد منها قسوة كالحديد فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه ويعضده قراءة الحسن بالجر عطفا على الحجارة وانما لم يقل أقسى لمافى أشد من المبالغة والدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال المفضل على زيادة وأو للتخيير أو للترديد بمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة أو بماهو أقسى منها (وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط

الخطاب فى كذلك فانه خطاب لمن يتلقى الكلام ايماء الى ان الاحياء أمر عظيم يجب ان يخاطب به كل من يتأتى له ان يخاطب واحتيج الى تقدير القول ليرتبط الكلام و ينتظم أقول كون الخطاب الاول عاما فى الآية والخطاب الثانى والثالث لجماعة مخصوصة لايخلو عن شئ ومقتضى كلام المصنف ان المخاطب فى الآية مطلقا امامن حضر القتيل أومن حضر نزول الآية من غير تفصيل وتفرقة بين الخطابين والاولى أن يقال ان ذلك بمعنى ذلكم والمخاطب بقوله تعالى كذلك و بقوله يريكم ولعلكم واحد قال الرضى قد يستعمل ذلك بمعنى ذلكم كقوله تعالى ذلك لمن خشى العنت منكم وقوله تعالى ذلك أدنى ان لاتعولوا كما يشار بما للواحد الى الاثنين كقوله تعالى عوان بين ذلك (قوله لكى) بناء على جعل تعقلون لازما وأما اذاجعل متعديا بالمفعول محذوف فيكون التقدير لعلكم تعقلون الحياة بعد الموت والبعث والحشر فلاحاجة الى التأويل بلين الخ (قوله أوان من أراد أن يعرف أعدى عدوه الخ) ماقاله تأويل للآيات المذكورة فقال المراد بذبح البقرة تأويلا كسر القوة الشهوية وقوله حين زال عنها شره الصبا ولم يلحقها ضعف الكبر تأويل قوله تعالى لافارض ولابكر وقوله وكانت معجبة رائقة المنظر تأويل قوله صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وقوله غير مذللة فى طلب الدنيا الى قوله مفاتحها تأويل قوله تعالى لاذلول تثير الارض الى قوله تعالى لاشية فيها وقوله بحيث يصل أثره أى أثر الذبح الى نفسه الخ تأويل قوله تعالى كذلك يحيى الله الموتى (قوله فهى كالحجارة أو أشد قسوة) لايخفى ان القسوة الظاهرة التى هى الغلظ مع الصلابة أضعف فى القلوب من الحجر فكيف تكون مثل الحجارة أو أشد منها فى القسوة وان أريد بقسوة القلب نبوه عن الحق وانكاره وجحوده وبعده عن الاعتبار بالآيات فهى ليست مشتركة بين القلب والحجارة والجواب ان المراد من القساوة هو مايمنع التأثر عن الغير تأثرا مطلوبا منه ولايخفى ان هذا فى القلب الذى فى غاية القساوة أشد من الاحجار فان الامور المذكورة فى الآية وهى انفجار الماء والانشقاق والهبوط مطلوبة من الاحجار وهى حاصلة منها وأما التسليم للحق المطلوب من القلب فهو غير حاصل للقلب المذكور (قوله وانما لم يقل أقسى الخ) اشارة الى سؤال وهو ان يقال مافائدة العدول عن الاقسى الى أشد قسوة مع انه لاحاجة الى ذلك والجواب أولا افادة المبالغة بسبب انه أدل على شدة القسوة لدلالته عليها بجوهر اللفظ الموضوع لها مع هيئة موضوعة للشدة وثانيا انه يدل على زيادة الشدة فى المفضل (قوله فأو للتخيير أو للترديد) الاول هو ان من عرفها تخير بين ان يشبهها بالحجارة و بين أن يقول هى أشد منها والترديد هو ان يقول القائل هى اما كالحجارة أو كشئ أشد منها و يمكن أن يقال ان لفظ أو بمعنى بل كما فى قوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون (قوله بمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة أو بماهو أقسى منها) هذا يناسب التوجيه الثانى من التوجيهين اللذين ذكرناهما لكن كلام الكشاف شامل للتوجيهين المذكورين جميعا صريحا لأنه قال والمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة أو بجوهر أقسى منها وهو الحديد مثلا أومن عرفها شبهها بالحجارة أو قال هى أقسى من الحجارة (قوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار الخ) فان قيل الأولى ان يكون لما يشقق فيخرج منه الماء مقدما على

ما يتفجر منه الانهار ليكون ترقيا من الادنى الى الاعلى لان انفجار الانهار أعلى من خروج الماء قلنا بل التشقق أشد من انفجار الانهار مع انه يمكن ان يراد بالماء النهر (قوله تعليل للتفضيل) يعنى هو تفضيل بحسب المعنى لا بحسب اللفظ بل هو بحسبه عطف على قوله فهى كالحجارة وكانه قيل ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار الآية فلا يرد عليه ما يتوهم انه اذا كان تعليلا لما سبق لحسن ترك العطف (قوله أفتطمعون ان يؤمنوا لكم الخ) فان قيل ان بعض اليهود قد أسلموا كعبد الله بن سلام وقد كان فريق من أسلاف ذلك البعض يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه فلا يمنع كفر السلف اسلام الخلف قلنا الكلام فى السفلة والجهلة كما سيصرح به بقوله فما طمعك بسفلتهم وجهالهم وابن سلام من الاحبار والغرض استبعاد الطمع المذكور لا استحالته واستبعاده لان تقليد الآباء مركوز فى طباع الجهال غاية الركوز

(قوله من أعلى الجبل انقيادا لما أراد الله به) هذه العبارة تدل على ان المراد بالخشية الانقياد لارادة الله وقال العلامة التفتازانى جعل صاحب الكشاف الخشية مجازا عن انقيادها اما لان البنية واعتدال المزاج شرط فى الحياة عند المعتزلة واما لان الهبوط والخشية على تقدير خلق العقل والحياة لا يصلح بيانا لكون الحجارة فى نفسها أقل قسوة أقول ما قاله أيضا من انه يتردى من أعلى الجبل انقيادا لما أراد الله لا يصلح بيانا لكون الحجارة أقل قسوة فان كل شئ منقاد لما أراد الله تعالى به وهذا لا يرد على الكشاف فانه صرح بان المراد من الانقياد الانقياد لامر الله تعالى وليس كل شئ كذلك والاولى أن تحمل الخشية على المعنى الحقيقى باعتبار خلق الحياة والعقل فيها ولا حاجة الى البنية عند أهل السنة وكون الهبوط والخشية على تقدير خلق الحياة والعقل لا يصلح بيانا لكون الحجارة أقل قسوة كما قاله العلامة التفتازانى فيه نظر فانه يفيد ان الحجر فى نفسه بحيث لو حصل له العلم بالبارى وصفاته تحصل له الخشية والهبوط بها وقلوبهم ليست كذلك (قوله ضما الى مابعده) أى جعل بالياء كما جعل ما بعده من الفواصل وهو قوله تعالى وهم يعلمون (قوله فينافقون الفريقين) أى المؤمنين والكافرين اما النفاق مع المؤمنين فظاهر وأما النفاق مع غيرهم فباخفاء ما قالوه للمؤمنين من انهم على الحق ورسولهم هو المبشر به (قوله فالاستفهام على الاول تقريع) فان قيل التقريع يكون على الفعل الذى وقع أى ما كان ينبغى أن يكون ذلك الامر الذى كان نحو قوله أفعصيت ربك وهذا يكون متعلقا بالماضى فلا يناسب الفعل المضارع قلنا هذا التقريع بان يكون حكاية الحال الماضية (قوله وفيه نظر اذ الاخفاء لا يدفعها) أى الاخفاء فى الدنيا لا يمنع المحاجة فى القيامة

من خشية الله) تعليل للتفضيل والمعنى ان الحجارة تتأثر وتنفعل فان منها ما يتشقق فينبع منه الماء وتتفجر منه الانهار ومنها ما يتردى من أعلى الجبل انقيادا لما أراد الله تعالى به وقلوب هؤلاء لا تتأثر ولا تنفعل عن أمره تعالى والتفجر التفتح بسعة وكثرة والخشية مجاز عن الانقياد وقرئ ان على انها المخففة من الثقيلة وتلزمها اللام الفارقة بينها وبين ان النافية ويهبط بالضم (وما الله بغافل عما تعملون) وعيد على ذلك وقرأ ابن كثير ونافع ويعقوب وخلف وأبو بكر بالياء ضما الى ما بعده والباقون بالتاء (أفتطمعون) الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين (ان يؤمنوا لكم) ان يصدقوكم أو يؤمنوا لاجل دعوتكم يعنى اليهود (وقد كان فريق منهم) طائفة من أسلافهم (يسمعون كلام الله) يعنى التوراة (ثم يحرفونه) كنعت محمد صلى الله عليه وسلم وآية الرجم أو تأويله فيفسرونه بما يشتهون وقيل هؤلاء من السبعين المختارين سمعوا كلام الله تعالى حين كلم موسى عليه السلام بالطور ثم قالوا سمعنا الله تعالى يقول فى آخره ان استطعتم أن تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا (من بعد ما عقلوه) أى فهموه بعقولهم ولم يبق لهم فيه ريبة (وهم يعلمون) انهم مفترون مبطلون ومعنى الآية ان أحبار هؤلاء ومقدميهم كانوا على هذه الحالة فما ظنك بسفلتهم وجهالهم وانهم ان كفروا وحرفوا فلهم سابقة فى ذلك (واذا لقوا الذين آمنوا) يعنى منافقيهم (قالوا آمنا) بانكم على الحق وان رسولكم هو المبشر به فى التوراة (واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا) أى الذين لم ينافقوا منهم عاتبين على من نافق (أتحدثونهم بما فتح الله عليكم) بما بين لكم فى التوراة من نعت محمد صلى الله عليه وسلم أو الذين نافقوا لاعقابهم اظهارا للتصلب فى اليهودية ومنعا لهم عن ابداء ما وجدوا فى كتابهم فينافقون الفريقين فالاستفهام على الاول تقريع وعلى الثانى انكار ونهى (ليحاجوكم به عند ربكم) ليحتجوا عليكم بما أنزل ربكم فى كتابه جعلوا محاجتهم بكتاب الله وحكمه محاجة عنده كما يقال عند الله كذا ويراد به انه جاء فى كتابه وحكمه وقيل عند ذكر ربكم أو بين يدى رسول ربكم وقيل عند ربكم فى القيامة وفيه نظر اذ الاخفاء لا يدفعه (أفلا تعقلون) اما من تمام كلام اللائمين وتقديره أفلا تعقلون انهم

يحاجونكم به فيحجونكم أو خطاب من الله تعالى للمؤمنين متصل بقوله أفتطمعون والمعنى أفلا
تعقلون حالهم وان لا مطمع لكم فى ايمانهم (أولا يعلمون) يعنى هؤلاء المنافقين أو اللائمين أو
كليهما أو اياهم والمحرفين (ان الله يعلم مايسرون ومايعلنون) ومن جملتهما اسرارهم الكفر
واعلانهم الايمان واخفاء مافتح الله عليهم واظهار غيره وتحريف الكلم عن مواضعه ومعانيه
(ومنهم أميون لايعلمون الكتاب) جهلة لايعرفون الكتابة فيطالعوا التوراة ويتحققوا
مافيها أو التوراة (الا أمانى) استثناء منقطع والامانى جمع أمنية وهى فى الاصل مايقدره
الانسان فى نفسه من منى اذا قدر ولذلك تطلق على الكذب وعلى مايتمنى ومايقرأ والمعنى ولكن
يعتقدون أكاذيب أخذوها تقليدا من المحرفين أو مواعيد فارغة سمعوها منهم من ان الجنة لايدخلها
الا من كان هودا وان النار لن تمسهم الا أياما معدودة وقيل الا مايقرؤن قراءة عارية عن معرفة المعنى
وتدبره من قوله
تمنى كتاب الله أول ليله * تمنى داود الزبور على رسل
وهو لايناسب وصفهم بانهم أميون (وان هم الا يظنون) ماهم الا قوم يظنون لاعلم لهم وقد يطلق
الظن بازاء العلم على كل رأى واعتقاد من غير قاطع وان جزم به صاحبه كاعتقاد المقلد والزائغ عن الحق
لشبهة (فويل) أى تحسر وهلك ومن قال انه واد أو جبل فى جهنم فمعناه ان فيها موضعا يتبوأ فيه
من جعل له الويل ولعله سماه بذلك مجازا وهو فى الاصل مصدر لافعل له وانما ساغ الابتداء به نكرة لانه
دعاء (للذين يكتبون الكتاب) يعنى المحرفين ولعله أراد به ماكتبوه من التأويلات الزائغة
(بايديهم) تأكيد كقولك كتبته بيمينى (ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا) كى
يحصلوا به عرضا من اعراض الدنيا فانه وان جل قليل بالنسبة الى مااستوجبوه من العقاب الدائم
(فويل لهم مما كتبت أيديهم) يعنى المحرف (وويل لهم مما يكسبون) يريد به الرشى (وقالوا
لن تمسنا النار) المس اتصال الشئ بالبشرة بحيث تتأثر الحاسة به واللمس كالطلب له ولذلك يقال
ألمسه فلا أجده (الا أياما معدودة) محصورة قليلة روى ان بعضهم قالوا نعذب بعدد أيام عبادة
العجل أربعين يوما وبعضهم قالوا مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وانما نعذب مكان كل ألف سنة يوما
(قل أتخذتم عند الله عهدا) خبرا أو وعدا بما تزعمون وقرأ ابن كثير وحفص باظهار الذال

(قوله جهلة لايعرفون الكتابة الخ) ظاهر كلامه يدل على انه فسر الامى بالجاهل باعتبار ان الجهل لازم فى الامى أكثر فاذا فسر الكتاب
بالكتابة كان قوله تعالى لايعلمون صفة مفيدة للذم ويحتمل أن تكون للتخصيص اذ الجاهل قد يعلم الكتابة واذا فسر الكتاب
بالتوراة كان لمجرد الذم ويحتمل أن يكون للتأكيد لان الجاهل لايعلم التوراة (قوله تمنى داود الزبور على رسل) لك أن تقول هذا
لايلائم جعل التمنى بمعنى القراءة الخالية عن المعرفة اذ يدل على أن تمنى داود الزبور عار عن المعرفة والتدبر فتأمل قال العلامة التفتازانى
هذا البيت مذكور لقصة عثمان رضى الله عنه وينبغى أن يكون قوله ليله بالاضافة لا بتاء الوحدة على ما فى النسخ يعرف ذلك بالتأمل أقول
انما كان ينبغى أن يكون بهاء الضمير لا بتاء الوحدة لان تاء الوحدة تدل على ان قراءته لكتاب الله ليلة واحدة من الليالى بخلاف ليله
بالضمير واعلم انه قد ذكر للمصراع الاول من البيت المذكور مصراع آخر وهو وآخره لاقى حمام المقادر وهذا البيت
صريح فى انه قتل فى آخره
فاليله بالضمير يناسب حمله
على الذى قتل فى آخره
فكان الاضافة لنوع من
الاختصاص (قوله وهذا
لايناسب وصفهم بانهم
أميون) يجوز ان يكون
المراد بالامى من ليس له علم
بالكتاب فيكون لايعلمون
الكتاب وصفا كاشفا (قوله
وقد يطلق بازاء العلم الخ)
يعنى ان المشهور ان الظن
يطلق على الاعتقاد الراجح
مع تجويز احتمال النقيض
وبهذا المعنى لايشمل
الظن المعتبر ههنا اذ ليس
ههنا تجويز احتمال النقيض
بل هم جازمون باعتقادهم
الفاسد والمراد بالظن
ههنا مايقابل العلم فيشمل
الاعتقاد الجازم الغير
المطابق ويعلم مما ذكر ان
العلم يطلق على كل رأى
مستند الى قاطع والمراد
بالقاطع البداهة أو البرهان (قوله لانه دعاء) فيكون مثل سلام عليك وان قيل هذا يناسب القول الاول وهو ان يكون الويل بمعنى الهلاك
دون ما اذا جعل بمعنى الوادى أو الجبل المذكور لان معنى سلام عليك سلام منى عليك وهذا لايناسب المعنى الثانى قلنا هو على المعنى الثانى
معرفة لانه علم لمكان مخصوص وحصر جواز الابتداء به لانه دعاء المذهب المشهور لاكثر النحاة وأما المحققون منهم فلم يشترطوا فى
جواز كون المبتدأ نكرة الا كونه مفيدا نحو كوكب انقض الساعة قال الرضى قال ابن الدهان اذا حصلت الفائدة فاخبر عن أى نكرة
شئت فلك أن تقول رجل فى الدار وكوكب انقض الساعة قال الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة (قوله واللمس كالطلب له) قال
فى الصحاح اللمس المس باليد فتفسير المس بما هو كالطلب له لايطابق مافى الصحاح نعم الالتماس الطلب والتلمس الطلب مرة بعد أخرى
كذا فى الصحاح (قوله وانما نعذب مكان كل ألف سنة يوما) هذا توهم عجيب وغلط غريب وجهل فاحش لا أصل له وشبهة لامنشأ لها

(قوله وفيه دليل على أن الخلف فى خبر الله تعالى محال) لك أن تقول هذا يدل على أن الخلف فى وعد الله محال دون مطلق الخبر فان
العهد المذكور ههنا وعد واعلم ان فى هذه المسئلة خلافا بين أهل الكلام فبعضهم على أن الخلف فى خبر الله تعالى محال مطلقا سواء
كان فى الوعد أو الوعيد لان الخلف نقص تقدس الله تعالى منه و بعضهم على أن الخلف فى الوعيد جائز دون الوعد لان الخلف فى الوعيد
ليس بنقص بل هو عفو وكرم والى هذا ذهب بعض أعاظم العلماء قدس الله أرواحهم (قوله على وجه أعم) فمعنى قوله بلى ايجاب ما نقول
من مساس النار زمانا مديدا ودهرا طويلا لكل من كسب سيئة فأحاطت به الخطيئة وليس الحكم مخصوصا بفرقة
اليهود (قوله بلى من كسب سيئة الآية) فان قلت ما فائدة قوله من كسب سيئة اذ يكفى أن يقال بلى من أحاطت به خطيئته الآية قلت فائدته الزجر عن المعاصى والاشعار بان من كسب سيئة فقد يترتب احاطة الخطيئة ويخشى استمراره على المعصية فينجر أمره الى الكفر نعوذ بالله (قوله والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض) معناه ان الخطأ يغلب فيما لا يتوجه القصد اليه حقيقة بل يتوجه الى شئ آخر لكن يترتب عليه ما لا يقصد اليه حقيقة وانما قال غالبا لان الذنب يقال له الخطيئة وان توجه القصد اليه بالذات (قوله وتعليقه بالسيئة الخ) يمكن أن يكون الكسب ههنا بمعنى مطلق الاستجلاب فيكون مجازا مرسلا من قبيل استعمال اسم الكل فى الجزء (قوله وتحقيق ذلك) أى تحقيق
ما ذكر من كسب السيئة واحاطة الخطيئة (قوله والآية كما ترى لا حجة فيها الخ) لان الحكم المذكور او
مخصوص بالكافر كما صرح به (قوله وكذا الآية التى قبلها) وهى قوله تعالى فويل للذين يكتبون الآية لان الويل لا يدل على الخلود
أو لان الحكم المذكور مخصوص بالكفار (قوله فيكون على ارادة القول) ليحصل الارتباط بين قوله لا تعبدوا وما قبله فيكون بدلا
من الميثاق أو معمولا له بحرف الجر على تقدير البداية يكون المعنى واذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل توحيدهم كما قاله صاحب الكشاف
وعلى تقدير كونه معمولا بحرف الجر يكون المعنى واذا خذنا ميثاق بنى اسرائيل بان لا تعبدوا الا الله

والباقون بادغامه (فلن يخلف الله عهده) جواب شرط مقدر أى ان اتخذتم عند الله عهدا
فلن يخلف الله عهده وفيه دليل على ان الخلف فى خبره محال (أم تقولون على الله ما لا تعلمون)
أم معادلة لهمزة الاستفهام بمعنى أى الامرين كائن على سبيل التقرير للعلم بوقوع أحدهما أو منقطعة
بمعنى بل أتقولون على التقرير والتقريع (بلى) اثبات لما نفوه من مساس النار لهم زمانا مديدا
ودهرا طويلا على وجه أعم ليكون كالبرهان على بطلان قولهم وتختص بجواب النفى (من كسب
سيئة) قبيحة والفرق بينها وبين الخطيئة انها قد تقال فيما يقصد بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد
بالعرض لانها من الخطأ والكسب استجلاب النفع وتعليقه بالسيئة على طريقة قوله فبشرهم
بعذاب أليم (وأحاطت به خطيئته) أى استولت عليه وشملت جملة أحواله حتى صار كالمحاط بها
لا يخلو عنها شئ من جوانبه وهذا انما يصح فى شأن الكافر لان غيره وان لم يكن له سوى تصديق
قلبه واقرار لسانه فلم تحط الخطيئة به ولذلك فسرها السلف بالكفر وتحقيق ذلك ان من أذنب
ذنبا ولم يقلع عنه استجره الى معاودة مثله والانهماك فيه وارتكاب ما هو أكبر منه حتى تستولى
عليه الذنوب وتأخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا الى المعاصى مستحسنا اياها معتقدا ان لا لذة
سواها مبغضا لمن يمنعه عنها مكذبا لمن ينصحه فيها كما قال الله تعالى ثم كان عاقبة الذين أساؤا السوأى
ان كذبوا بآيات الله وقرأ نافع خطياته وقرئ خطيته وخطياته على القلب والادغام فيهما
(فاولئك أصحاب النار) ملازموها فى الآخرة كما أنهم ملازمون أسبابها فى الدنيا (هم فيها
خالدون) دائمون أو لابثون لبثا طويلا والآية كما ترى لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة
وكذا التى قبلها (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) جرت
عادته سبحانه وتعالى على ان يشفع وعده بوعيده لترجى رحمته ويخشى عذابه وعطف العمل على
الايمان يدل على خروجه عن مسماه (واذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله) اخبار فى
معنى النهى كقوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وهو أبلغ من صريح النهى لما فيه من ايهام ان
المنهى سارع الى الانتهاء فهو يخبر عنه ويعضده قراءة لا تعبدوا وعطف قولوا عليه فيكون على ارادة
القول وقيل تقديره ان لا يعبدوا فلما حذف ان رفع كقوله

ألا أيهذا الزاجرى احضر الوغى * وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدى

و يدل عليه قراءة ان لا تعبدوا فيكون بدلا عن الميثاق أو معمولا له بحذف الجار وقيل انه جواب قسم
دل عليه المعنى كانه قال وحلفناهم لا يعبدون وقرأ نافع وابن عامر وأبو عمرو وعاصم ويعقوب بالتاء
حكاية لما خوطبوا به والباقون بالياء لانهم غيب (وبالوالدين احسانا) متعلق بمضمر تقديره وتحسنون

(قوله وحسنى على المصدر) قال العلامة التفتازانى هذا رد على الزجاج حيث منع هذه القراءة وهم امنه ان حسنى تأنيث الاحسن فلا يستعمل بدون اللام (قوله وأنتم معرضون عادتكم الاعراض) فسره بذلك لان هذا أكثر فائدة من مجرد الاعراض وهذا ناشئ من الجملة الاسمية فتكون جملة حالية أى توليتم حال كونكم مستمرين على الاعراض والتولى و يحتمل أن تكون معترضة (قوله على نحو ما سبق) أى على التوجيهات التى ذكرت فى قوله تعالى واذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الآية (قوله وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسبا أو دينا) فيه نظر فان اتصال واحد بآخر نسبا أو دينا لا يجعل قتل أحدهما الآخر قتل نفسه والاولى أن يكون المراد من قوله لا تسفكون دماءكم دماء المنتسبين بكم أو يقال قتل الرجل غيره يوجب قتله كما ذكر فتوسع فيه فجعل الاول عين الثانى (قوله فيكون اسناد الاقرار اليهم مجازا) ظاهر هذا الكلام انه تفريع على قوله وقيل الخ فيكون اسناد الاقرار اليهم على غير هذا الوجه حقيقة وفيه نظر والظاهر أن اسناد الافعال المذكورة الى الاسلاف بتقدير مضاف واما انه أخذ الميثاق من الموجودين فى زمان النبى فغير ظاهر اذ لا يعلم انهم عهد واذلك العهد فى زمنه صلى الله عليه وسلم نعم الخطاب فى قوله أنتم للموجودين فى عصره ونسبة القتل والاخراج اليهم بالاعتبار المذكور الآن يقال المراد من أخذ الميثاق واقرارهم

أو أحسنوا (وذى القربى واليتامى والمساكين) عطف على الوالدين واليتامى جمع يتيم كنديم وندامى وهو قليل ومسكين مفعيل من السكون كأن الفقر أسكنه (وقولوا للناس حسنا) أى قولا حسنا وسماه حسنا للمبالغة وقرأ حمزة والكسائى و يعقوب حسنا بفتحتين وقرئ حسنا بضمتين وهو لغة أهل الحجاز وحسنى على المصدر كبشرى والمراد به مافيه تخلق وارشاد (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) يريد بهما مافرض عليهم فى ملتهم (ثم توليتم) على طريقة الالتفات ولعل الخطاب مع الموجودين منهم فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن قبلهم على التغليب أى أعرضتم عن الميثاق ورفضتموه (الاقليلا منكم) يريد به من أقام اليهودية على وجهها قبل النسخ ومن أسلم منهم (وأنتم معرضون) قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء والطاعة وأصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (واذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم) على نحو ماسبق والمراد به ان لا يتعرض بعضهم بعضا بالقتل والاجلاء عن الوطن وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسبا أو دينا أولانه يوجبه قصاصا وقيل معناه لا ترتكبوا ما يبيح سفك دمائكم واخراجكم من دياركم أولا تفعلوا مايرديكم و يصرفكم عن الحياة الأبدية فانه القتل فى الحقيقة ولا تقترفوا ما تمنعون به عن الجنة التى هى داركم فانه الجلاء الحقيقى (ثم أقررتم) بالميثاق واعترفتم بلزومه (وأنتم تشهدون) توكيد كقولك أقر فلان شاهدا على نفسه وقيل وأنتم أيها الموجودون تشهدون على اقرار أسلافكم فيكون اسناد الاقرار اليهم مجازا (ثم أنتم هؤلاء) استبعاد لما ارتكبوه بعد الميثاق والاقرار به والشهادة عليه وأنتم مبتدأ وهؤلاء خبره على معنى أنتم بعد ذلك هؤلاء الناقضون كقولك أنت ذلك الرجل الذى فعل كذا نزل تغير الصفة

تكاليفهم باحكام كتابهم وقبولهم لها (قوله فانه القتل فى الحقيقة) ليس المراد انه القتل حقيقة لغوية واطلاق القتل على غيره أعنى سفك الدم مجازا وانما المراد من القتل الحقيقى الشئ الذى أثره أقوى وأشد وأدوم من القتل الذى هو ازهاق الروح لان فائدة الحياة هى اللذات والبعد عن الآلام ولما كانت لذات الحياة الابدية أقوى وأدوم كانت زوالها أولى بان يسمى مايوجبه قتلا وكذا القول فى الجلاء الحقيقى (قوله على معنى أنتم

بعد ذلك هؤلاء الناقضون) الى قوله نزل تغير الصفة منزلة تغير الذات فان قيل اذا كان المراد أنتم هؤلاء الناقضون لا يحسن جعل تغير الصفة الناقضون لا بد ان يكونوا معاهدين تغير الذات فالجواب ان جعل هؤلاء خبر الا تم يفيد تغاير الذات لان قوله الناقضون يفيده حتى يتوجه عليه ماذكر فكانه قيل أنتم هؤلاء يفيد تغاير الذات وماهو الا بحسب الوصف الذى هو النقض كما سيجيء فكانه قيل استعمل مايفيد تغاير الذات فيما يكون التغاير فيه بحسب الوصف توسعا للنكتة التى ستجيء ولا يرد السؤال المذكور نعم يحسن هذا على بل الناقضون لا بد ان يكونوا المعاهدين والظاهر ماوجهه الكشاف وهو ان المراد انكم قوم آخرون غير أولئك المقرين تنزيلا لتغير الصفة منزلة تغير الذات لكنه قال بعد ذلك كما تقول رجعت بغير الوجه الذى خرجت به ومعناه رجعت على صفة غير الصفة التى خرجت بها قال العلامة التفتازانى فيه تصريح بتغاير الوجه وكناية عن تغاير الذات وماذاك الا بحسب الوصف ومن هذا يعلم انه يكفى فى المقصود اعتبار تغاير الصفة فما الحاجة الى اعتبار تغاير الذات وجعل تغاير الصفة منزلة تغاير الذات والجواب ان اعتبار تغاير الذات للمبالغة فى تقبيح حالهم وكانهم قوم آخرون يفعلون مايحكى عنهم فيفيد انه كالمستحيل ان يعهد قوم ماذكرتم ينقضون عهدهم و يفعلون خلاف

منزلة تغير الذات وعدهم باعتبار ماأسند اليهم حضورا و باعتبار ماسيحكى عنهم غيبا وقوله تعالى (تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم) اما حال والعامل فيها معنى الاشارة أو بيان لهذه الجملة وقيل هؤلاء تأكيد والخبر هو الجملة وقيل بمعنى الذين والجملة صلته والمجموع هو الخبر وقرئ تقتلون على التكثير (تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان) حال من فاعل تخرجون أو من مفعوله أو كليهما والتظاهر التعاون من الظهر وقرأ عاصم وحمزة والكسائى بحذف احدى التاءين وقرئ باظهارها وتظهرون بمعنى تتظهرون (وان يأتوكم أسارى تفادوهم) روى ان قريظة كانوا حلفاء الاوس والنضير حلفاء الخزرج فاذا اقتتلا عاون كل فريق حلفاءه فى القتل وتخريب الديار واجلاء أهلها واذا أسر أحد من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه وقيل معناه ان يأتوكم أسارى فى أيدى الشياطين تتصدوا لانقاذهم بالارشاد والوعظ مع تضييعكم أنفسكم كقوله تعالى أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وقرأ حمزة أسرى وهو جمع أسير كجريح وجرحى وأسارى جمعه كسكرى وسكارى وقيل هو أيضا جمع أسير وكأنه شبه بالكسلان وجمع جمعه وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وابن عامر تفدوهم (وهو محرم عليكم اخراجهم) متعلق بقوله وتخرجون فريقا منكم من ديارهم ومابينهما اعتراض والضمير للشأن أومبهم و يفسره اخراجهم أو راجع الى مادل عليه تخرجون من المصدر واخراجهم بدل أو بيان (أفتؤمنون ببعض الكتاب) يعنى الفداء (وتكفرون ببعض) يعنى حرمة المقاتلة والاجلاء (فما جزاء من يفعل ذلك منكم الاخزى فى الحياة الدنيا) كقتل قريظة وسبيهم واجلاء بنى النضير وضرب الجزية على غيرهم وأصل الخزى ذل يستحيا منه ولذلك يستعمل فى كل منهما (ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب) لان عصيانهم أشد (وماالله بغافل عما تعملون) تأكيد للوعيد أى الله سبحانه وتعالى بالمرصاد لايغفل عن أفعالهم وقرأ عاصم فى رواية المفضل تردون على الخطاب لقوله منكم وابن كثير ونافع وعاصم فى رواية أبى بكر وخلف ويعقوب يعملون على ان الضمير لمن (أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة) آثروا الحياة الدنيا على الآخرة (فلا يخفف عنهم العذاب) بنقض الجزية فى الدنيا والتعذيب فى الآخرة (ولاهم ينصرون) بدفعهما عنهم (ولقد آتينا موسى الكتاب) أى التوراة (وقفينا من بعده بالرسل) أى أرسلنا على أثره الرسل كقوله سبحانه وتعالى ثم أرسلنا رسلنا تترى يقال قفاه اذا تبعه وقفاه به اذا أتبعه اياه من القفا نحو ذنبه من الذنب (وآتينا عيسى بن مريم البينات) المعجزات الواضحات كاحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص والاخبار بالمغيبات أو الانجيل وعيسى بالعبرية أيشوع ومريم بمعنى الخادم وهو بالعربية من النساء كالزير من الرجال قال رؤبة * قلت لزير لم تصله مريمه * ووزنه مفعل اذلم يثبت فعيل (وأيدناه) وقويناه وقرئ آيدناه بالمد (بروح القدس) بالروح المقدسة كقولك حاتم الجود ورجل صدق وأراد به جبريل وقيل روح عيسى عليه الصلاة والسلام ووصفها به لطهارته عن مس الشيطان أو لكرامته على الله سبحانه وتعالى ولذلك أضافه الى نفسه تعالى أو لانه لم تضمه الاصلاب ولا ارحام الطوامث أو الانجيل أو اسم الله الاعظم الذى كان يحيى به الموتى وقرأ ابن كثير القدس بالاسكان فى جميع القرآن (أفكلما جاءكم رسول بمالاتهوى أنفسكم) بمالاتحبه يقال هوى

أنفسكم الآية أو التعبير عنهم بضمير الخطاب باعتبار حضورهم والتعبير عنهم باسم الاشارة الذى من الاسماء الظاهرة التى فى حكم الغيب باعتبار الجمل التى يجيء ذكرها ولايخفى ان هذا التقرير يناسب اتحاد الذات لاالتغاير فتأمل (قوله اما حال والعامل فيه معنى الاشارة) فيه نظر اذ ليس الاشارة اليهم حال كونهم قاتلين مخرجين ويمكن توجيهه بتكلف فتأمل (قوله أو بيان لهذه الجملة) ان قيل لاخفاء فى ان معناهما متخالفان ليس احداهما متضمنة للاخرى بل هذه الجملة دالة على من اتصف بجملة تقتلون أنفسكم قلنا هؤلاء اشارة الى جماعة مخصوصة متصفة بصفة بيانها قوله تقتلون أنفسكم نحو قوله تعالى فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك الآية والغرض من التوجيهين المذكورين وجه عدم عطف تقتلون أنفسكم على ماقبله (قوله وقيل هؤلاء تأكيد) لايخفى انه ليس بتأكيد لفظى ولامعنوى فلزم قسم آخر من التأكيد الا أن يقول هذا القائل انه تأكيد لفظى بان يقال التأكيد اللفظى ماليس بمعنوى وهو الالفاظ المعينة (قوله بالروح المقدسة) الروح تذكر وتؤنث (قوله كالزير من الرجال) الزير من الرجال من يحب محادثة النساء ومجالستهن

(قوله ووسطت الهمزة بين الفاء وماتعلقت به الخ) ما تعلقت به الفاء من قوله ولقد آتينا موسى الكتاب الخ واعلم ان فى نحو هذه الجلة مذهبين أحدهما ان الهمزة مقدمة لفظا ومعنى على حرف العطف والثانى ان همزة الاستفهام مؤخرة عن حرف العطف فى الاصل ثم قدم رعاية للاستفهام المستحق للصدارة قال صاحب المغنى اذا كانت الهمزة فى جلة معطوفة بالواو أو بالفاء أو بثم قدمت على العاطف تنبيها على اصالتها فى التصدر نحو أولم ينظروا أفلم يسيروا أثم اذا ماوقع آمنتم به واخواتها متأخرة عن حرف العطف نحو وكيف تكفرون فاين تذهبون فانى يؤفكون وهل يهلك الا القوم الفاسقون هذا مذهب سيبويه والجهور وخالفهم جماعة أولهم الزمخشرى وزعموا ان الهمزة فى محلها الاصلى وان العطف على جلة مقدرة بينها وبين العاطف فيقولون التقدير فى أفلم يسيروا أمكثوا فلم يسيروا وفى أفنضرب عنكم الذكر صفحا أنهملكم فنضرب عنكم الذكر صفحا فيكون التقدير فى جلة أفكاما الخ أعرضتم أومثل ذلك ففى كلام المصنف اشارة الى المذهبين اما الاشارة الى الاول فقوله ووسطت الهمزة بين الفاء وماتعلقت به واما الى الثانى فقوله الفاء للعطف على مقدر ثم قال أى صاحب المغنى ويضعف قول الزمخشرى ومن تبعه مافيه من التكلف وانه غير مطرد اما الاول فلدعوى حذف الجلة فان قوبل بتقديم بعض المعطوف على العاطف فقد يقال انه أسهل منه واما الثانى فلانه غير ممكن فى نحو أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وقد جزم الزمخشرى فى مواضع بما يقوله الجهور منها فى قوله تعالى أفأمن أهل القرى ان يأتيهم انه عطف على فأخذناهم بغتة أقول يفهم من كلام الزمخشرى ان الوجهين جائزان ولكل منهما وجه اما وجه الاول فعدم التقدير واما الثانى فعدم انقلاب الهمزة عن موضعه (قوله لتخصصه بالوصف) كما قال النحاة ان ذا الحال يقع نكرة اذا اختص بوصف أو بالاضافة الى آخر مافصلوه كما ذكروه فى موضعه (قوله والاشعار بان الفاعل الخ) هذا فى الظاهر ناظر الى المعنى الثانى ولعل عبارته أحسن من عبارة الكشاف فان المفهوم من عبارته ان المبالغة هى سؤال الشخص عن نفسه والمفهوم من عبارة المصنف المغايرة بينهما وهو الظاهر (قوله ما نكرة بمعنى شئ مميزة لفاعل بئس المستكن الخ) لك ان تقول لم لايجوز ان يكون ما اشتروا فاعل بئس أو بدلا من الضمير والاحتمال الاول نقله الرضى عن الفراء وأبى على قالا ان ما بمعنى الذى واشتروا به أنفسهم صلته قال ويضعفه قلة وقوع الذى مصرحا به فاعلا لنعم وبئس ولزوم حذف الصلة بأجمعها فى فنعما هى لان هى مخصوص أى نعم الذى فعله من الصدقات وكذلك دققته دقا نعما انتهى كلامه ويمكن تضعيف الاحتمال

هوى بالكسر هوى اذا أحب وهوى بالفتح هويا بالضم اذا سقط ووسطت الهمزة بين الفاء وماتعلقت به توبيخا لهم على تعقيبهم ذاك بهذا وتعجيبا من شأنهم ويحتمل أن يكون استئنافا والفاء للعطف على مقدر (استكبرتم) عن الايمان واتباع الرسل (ففريقا كذبتم) كموسى وعيسى عليهما السلام والفاء للسببية أو للتفصيل (وفريقا تقتلون) كزكريا ويحيى عليهما السلام وانما ذكر بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية استحضارا لها فى النفوس فان الامر فظيع أو مراعاة للفواصل أو للدلالة على انكم بعد فيه فانكم تحومون حول قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولا انى أعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة (وقالوا قلوبنا غلف) مغشاة باغطية خلقية لايصل اليها ماجئت به ولا تفقهه مستعار من الاغلف الذى لم يختن وقيل أصله غلف جمع غلاف فخفف والمعنى انها أوعية للعلم لاتسمع علما الا وعته ولا تعى ماتقول أونحن مستغنون بما فيها عن غيره (بل لعنهم الله بكفرهم) رد لما قالوه والمعنى انها خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق ولكن الله خذلهم بكفرهم فابطل استعدادهم أو انها لم تأب قبول ماتقوله لخلل فيه بل لأن الله تعالى خذلهم بكفرهم كما قال تعالى فاصمهم وأعمى أبصارهم أوهم كفرة ملعونون فمن أين لهم دعوى العلم والاستغناء عنك (فقليلا ما يؤمنون) فايمانا قليلا يؤمنون وما مزيدة للمبالغة فى التقليل وهو ايمانهم ببعض الكتاب وقيل أراد بالقلة العدم (ولما جاءهم كتاب من عند الله) يعنى القرآن (مصدق لما معهم) من كتابهم وقرئ بالنصب على الحال من كتاب لتخصصه بالوصف وجواب لما محذوف دل عليه جواب لما الثانية (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) أى يستنصرون على المشركين ويقولون اللهم انصرنا بنبى آخر الزمان المنعوت فى التوراة أو يفتحون عليهم ويعرفونهم ان نبيا يبعث منهم وقد قرب زمانه والسين للمبالغة والاشعار بان الفاعل يسأل ذلك عن نفسه (فلما جاءهم ماعرفوا) من الحق (كفروا به) حسدا وخوفا على الرياسة (فلعنة الله على الكافرين) أى عليهم وأتى بالمظهر للدلالة على انهم لعنوا لكفرهم فتكون اللام للعهد ويجوز أن تكون للجنس ويدخلون فيه دخولا أوليا لأن الكلام فيهم (بئس ما اشتروا به أنفسهم) ما نكرة بمعنى شئ مميزة لفاعل بئس المستكن واشتروا

الثانى بان الحمل على التمييز أولى من حمله على البدل لان وقوع التمييز بعده كثير واعلم ان المعنى على تقدير جعل ما موصولا فاعلا للفعل أظهر وأوضح من جعلها تمييزا بمعنى الشئ فالحمل عليه أولى ويمكن الجواب عن الوجهين اللذين ذكرهما الرضى اما عن الاول فبأن وقوع الذى فاعل نعم و بئس على قلة لايوجب ان يكون ما غير فاعل ههنا واما عن الثانى فبأن يقال لما كان المخصوص مذكورا وهو متحد بالذات مع جزء من الصلة فهو فى حكم المذكور فكانه لم تحذف الصلة بتمامها والاولى ان يقال لما كان فى مثل نعماهى مانع من كون ما بمعنى الذى وهو حذف الصلة بتمامها لم يجعل بمعناه واما فى مثل بئس ما اشتروا فليس فيه المانع المذكور فجعل ما بمعنى الذى وكونها فاعلا أولى من كونها تمييزا (قوله فانهم ظنوا انهم خلصوا أنفسهم عن العقاب بما فعلوا) هذا نقيض ماسبق من قوله تعالى فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به لانهم لما عرفوا ان النبى على الحق عرفوا ان مخالفته موجبة لهلاك أنفسهم لا لخلاصها فان قيل لعله أراد بالعقاب العقاب الدنيوى وهو عدم الرياسة فانهم ان أسلموا فات عنهم الرياسة قلنا هذا لايناسب شراء الانفس لان شراء الانفس تخليصها من الهلاك الذى هو العذاب الأبدى ولعله لمثل ماذكرنا لم يلتفت اليه صاحب الكشاف بل اقتصر على الوجه الاول (قوله ان يكفروا بما أنزل الله هو المخصوص بالذم) قال العلامة التفتازانى هذا انما يصح لو قال كفروا بلفظ الماضى لظهور ان ماباعوا به أنفسهم واستبدلوا فى الماضى ليس هو ان يكفروا فى المستقبل أقول يمكن ان يقال لما كان ما اشتروا به أنفسهم مثل حب الرياسة والجاه هو شئ يفضى الى كفرهم فى المستقبل نزل ما يترتب على الشئ منزلته اتساعا بل هو الكفر السابق المستمر الحاصل فى المستقبل (قوله وهو علة يكفروا دون اشتروا للفصل) هذا رد على الكشاف فانه جعله علة لاشتروا وقال العلامة التفتازانى معنى كلام القاضى ان المخصوص وان لم يكن أجنبيا بالنسبة الى فعل الذم وفاعله ولكن لاخفاء فى انه أجنبى بالنسبة الى الفعل الذى وصف به تمييز الفاعل و يمكن ان يقال ان اشتروا صفة للتمييز فهو متمم له فليس ان يكفروا أجنبيا عنه مطلقا (قوله ووراء فى الاصل مصدر) قال فى الصحاح وراء بمعنى خلف وقد يجىء بمعنى القدام ولكن لم يتعرض لكونه فى الاصل مصدرا (قوله و يضاف الى الفاعل الخ) مفهوم كلامه ان وراءه لا يكون مستعملا بالمعنى المصدرى لان ما يتوارى بالشئ ليس المعنى المصدرى وكذا ما يتوارى به الشئ فما معنى اضافته الى الفاعل أو المفعول ولا يخفى ما فى كلامه من التكلف والاضطراب والاولى ان يقال ان وراء فى الاصل بمعنى الخفاء ويطلق الوراء على القدام لانه يحصل عنه خفاء ما فى خلفه وقد يطلق على الخلف لانه مختف بالشئ الذى يكون قدامه (قوله مايتوارى به) أى مايتوارى بالشئ وهو أى مايتوارى بالشئ أى يصير مخفيا بسببه هو خلفه ومايواريه أى مايخفى الشئ يجب ان يكون قدامه فيكون وراء زيد اذا كان زيد فاعلا يكون خلفه أى مايتوارى بزيد واذا كان زيد مفعولا يكون المعنى مايخفى زيدا به (قوله فانهم لما كفروا بما يوافق التوراة الخ) لك ان تقول موافقة القرآن للتوراة اما باعتبار الصفات الالهية وأفعال الله وحكمه أو باعتبار الاحكام وعلى التقديرين لايلزم من الكفر بالقرآن الكفر بالتوراة اذ الكفر باعتبار انكار انه نازل من عند الله وانكار انه نازل لايستلزم انكار ان التوراة أيضا كذلك والجواب ان القرآن يوافق التوراة باعتبار انه نازل من عند الله فانه ذكر فى التوراة ان النبى صلى الله عليه وسلم الذى أنزل عليه القرآن حق فانكاره انكار للتوراة (قوله قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) ههنا اشكال وهو انه لايخلو اما ان يكون الخطاب حقيقة مع الموجودين فى زمان النبى صلى الله عليه وسلم أو المراد

صفته ومعناه باعوا أو اشتروا بحسب ظنهم فانهم ظنوا انهم خلصوا أنفسهم من العقاب بما فعلوا (أن يكفروا بما أنزل الله) هو المخصوص بالذم (بغيا) طلبا لما ليس لهم وحسدا وهو علة أن يكفروا دون اشتروا للفصل (ان ينزل الله) لان ينزل أى حسدوه على ان ينزل الله وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وسهل و يعقوب بالتخفيف (من فضله) يعنى الوحى (على من يشاء من عباده) على من اختاره للرسالة (فباؤا بغضب على غضب) للكفر والحسد على من هو أفضل الخلق وقيل لكفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم بعد عيسى عليه السلام أو بعد قولهم عزير ابن الله (وللكافرين عذاب مهين) يراد به اذلالهم بخلاف عذاب العاصى فانه طهرة لذنوبه (واذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله) يعم الكتب المنزلة بأسرها (قالوا نؤمن بما أنزل علينا) أى بالتوراة (ويكفرون بما وراءه) حال من الضمير فى قالوا و وراء فى الاصل مصدر جعل ظرفا و يضاف الى الفاعل فيراد به مايتوارى به وهو خلفه والى المفعول فيراد به مايواريه وهو قدامه ولذلك عد من الاضداد (وهو الحق) الضمير لما وراءه والمراد به القرآن (مصدقا لما معهم) حال مؤكدة تتضمن رد مقالهم فانهم لما كفروا بما يوافق التوراة فقد كفروا بها (قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) اعتراض

عليهم

آباؤهم الذين قتلوا الانبياء من قبـل فان كان الاول فيأباه قوله تعالى من قبل وأيضا هم ماقتلوا نبيا وان كان الثانى فلا يرتبط بقوله
واذا قيـل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا الخ لان الظاهر ان هؤلاء القائلين الموجودون فى زمان النبى صلى الله
عليه وسلم و يمكن ان يختار الثانى و يقال المراد قالوا نؤمن أى نحن وآباؤنا تغليبا فزعموا انهم وآباءهم يؤمنون بالتوراة فرد الله
عليهم بقوله فلم تقتلون أنبياء الله من قبل أى لم تقتل آباؤكم الانبياء من قبـل فالفعل فى الحقيقة مسند الى آبائهم لكنه أسند
اليهم فى الظاهر اشعارا بانهم يرضون بالقتل وأن فعلهم كفعلهم وايمانهم كايمانهم قيل يمكن ان يكون المعنى فلم ترضون بقتل الانبياء ولم
يرتضه العلامة التفتازانى لان قوله تعالى من قبـل يأبى عنه أقول يمكن الجواب بان معناه قل فلم تقتلون الانبياء الكائنين من قبل أى
لم ترضون بقتل الانبياء الكائنين من قبل (قوله وأشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم) فيه مبالغات أحدها اسناد

عليهم بقتل الانبياء مع ادعاء الايمان بالتوراة والتوراة لا تسوغه وانما أسنده اليهم لانه فعل آبائهم
وانهم راضون به عازمون عليه وقرأ نافع وحده أنبئاء الله مهموزا فى جميع القرآن (ولقد جاءكم موسى
بالبينات) يعنى الآيات التسع المذكورة فى قوله تعالى ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات (ثم اتخذتم
العجل) أى الها (من بعده) بعد مجىء موسى أو ذهابه الى الطور (وأنتم ظالمون) حال بمعنى
اتخذتم العجل ظالمين بعبادته أو بالاخلال بآيات الله تعالى أو اعتراض بمعنى وأنتم قوم عادتكم الظلم
ومساق الآية أيضا لابطال قولهم نؤمن بما أنزل علينا والتنبيه على ان طريقتهم مع الرسول طريقة
أسلافهم مع موسى عليهما الصلاة والسلام لا لتكرير القصة وكذا مابعدها (واذ أخذنا ميثاقكم
ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا) أى قلنا لهم خذوا ما أمرتم به فى التوراة
بجد واسمعوا سماع طاعة (قالوا سمعنا) قولك (وعصينا) أمرك (وأشربوا فى قلوبهم
العجل) تداخلهم حبه ورسخ فى قلوبهم صورته لفرط شغفهم به كما يتداخل الصبغ الثوب والشراب
أعماق البدن وفى قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله تعالى انما يأكلون فى بطونهم نارا (بكفرهم)
بسبب كفرهم وذلك لانهم كانوا مجسمة أو حلولية ولم يروا جسما أعجب منه فتمكن فى قلوبهم ما سول لهم
السامرى (قل بئسما يأمركم به ايمانكم) أى بالتوراة والمخصوص بالذم محذوف نحو هذا الامر
أو ما يعمه وغيره من قبائحهم المعدودة فى الآيات الثلاث الزاما عليهم (ان كنتم مؤمنين) تقرير
للقدح فى دعواهم الايمان بالتوراة وتقديره ان كنتم مؤمنين بها لم يأمركم بهذه القبائح ولا يرخص
لكم فيها ايمانكم بها أو ان كنتم مؤمنين بها فبئسما يأمركم به ايمانكم بها لان المؤمن ينبغى ان لا
يتعاطى الا ما يقتضيه ايمانه لكن الايمان بها لا يأمر به فاذا لستم بمؤمنين (قل ان كانت لكم الدار
الآخرة عند الله خالصة) خاصة بكم كما قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا ونصبها على الحال من الدار
(من دون الناس) سائرهم واللام للجنس أو المسلمين واللام للعهد (فتمنوا الموت ان كنتم صادقين)
لان من أيقن أنه من أهل الجنة اشتاقها وأحب التخلص اليها من الدار ذات الشوائب كما قال على
رضى الله تعالى عنه لا أبالى سقطت على الموت أو سقط الموت على وقال عمار رضى الله تعالى عنه بصفين

الاشراب اليهم فكان حب العجل سار فى جميع أعضائهم الثانية حذف المضاف لان التقدير حب العجل أو عبادته فكان العجل نفسه أشرب فى قلوبهم الثالثة انه أسند الاشراب اليهم فهو متضمن لاسناد الاشراب الى قلوبهم ثم أكد ذلك بقوله فى قلوبهم (قوله وفى قلوبهم بيان لمكان الاشراب) فكان قائلا يقول الاشراب فى أى عضو فقيل فى قلوبهم وعلى ما جوزه بعضهم من ان فى قد تكون زائدة كما فى قوله تعالى اركبوا فيها يمكن ان يقال ان فى ههنا زائدة و يكون قلوبهم بدلا من الواو (قوله لانهم كانوا مجسمة أو حلولية)

لا يخفى ان المجسمة هم الذين يقولون بانه تعالى جسم والحلولية الذين قالوا بانه حال فى الجسم كما ذكر فى الكتب الكلامية
ولا يلزم من عبادة العجل ذلك اذ يجوز ان تكون عبادتهم له بسبب مجرد شركهم فلعل هذا مفهوم من الخارج (قوله من دون
الناس) أى من غير مشاركة الناس تأكيد للخلوص قيل يمكن ان يكون من للتعليل أى الخلوص لهم لعدم مشاركة الناس اياهم
فان من قد يجىء للتعليل نحو مما خطيئاتهم أغرقوا فادخلوا نارا فتأمل (قوله فتمنوا الموت ان كنتم صادقين) لقائل ان يقول
لا يلزم من اختصاص الجنة لهم وعدم دخول غيرهم فيها ان يتمنوا الموت لان بين المفارقة عن الدنيا والدخول فى الجنة مددا
متطاولة و يمكن ان يكون فيها شدائد ومتاعب لا يعلم قدرها الا الله ومنه زمان الكون فى البرزخ فهذا مانع من عدم تمنى الموت
والجواب زعم اليهود على ماهو ظاهر كلامهم انهم اذا ماتوا دخلوا الجنة ليس بين مفارقتهم عن الدنيا والدخول فى الجنة الا أياما معدودة
لان من مات فقبره اما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران ولما كان زعمهم ان لا يدخلوا النار الا سبعة أيام لزم عليهم

ان يتمنوا الموت اذهم على زعمهم يكونون فى الراحة فى عالم البرزخ اذمن لم يكن فى الراحة يكون فى العذاب لكن زعمهم انهم لايعذبون الأياما معدودة فيكون معنى الآية قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة على مازعمتم من ان لامهلة طويلا بين الموت والدخول فى الجنة فتمنوا الموت (قوله جاء حبيب على فاقة) أى على حاجة وسوق الى الموت كذا قاله العلامة التفتازانى والظاهر انه حال عن المفعول المحذوف أى جاءنى حبيب حال كونى على حاجة وسوق الى الموت (قوله لاأفلح من ندم أى على التمنى) أى أفلح من ندم عند الموت على تمنيه سابقا فان المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته فليس شئ أحب اليه مما أمامه فاحب لقاء الله وأحب الله لقاءه كما هو نص الحديث على قائله الصلاة والسلام (قوله لانهم لوتمنوا الموت لنقل

الآن ألا ألقى الاحبة محمدا وحزبه وقال حذيفة رضى الله عنه حين احتضر جاء حبيب على فاقة لاأفلح من ندم أى على التمنى سيما اذا علم انها سالمة له لايشاركه فيها غيره (ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم) من موجبات النار كالكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم والقرآن وتحريف التوراة ولما كانت اليد العاملة مختصة بالانسان آلة لقدرته بها عامة صنائعه ومنها أكثر منافعه عبر بها عن النفس تارة والقدرة أخرى وهذه الجملة اخبار بالغيب وكان كما أخبر لانهم لوتمنوا لنقل واشتهر فان التمنى ليس من عمل القلب ليخفى بل هو أن يقول ليت لى كذا ولو كان بالقلب لقالوا تمنينا وعن النبى صلى الله عليه وسلم لوتمنوا الموت لغص كل انسان بريقه فمات مكانه ومابقى على وجه الارض يهودى (والله عليم بالظالمين) تهديد لهم وتنبيه على انهم ظالمون فى دعوى ماليس لهم ونفيه عمن هو لهم (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) من وجد بعقله الجارى مجرى علم ومفعولاه هم وأحرص الناس وتنكير حياة لانه أريد بها فرد من أفرادها وهى الحياة المتطاولة وقرئ باللام (ومن الذين أشركوا) محمول على المعنى وكأنه قال أحرص من الناس على الحياة ومن الذين أشركوا وافرادهم بالذكر للمبالغة فان حرصهم شديد اذلم يعرفوا الا الحياة العاجلة والزيادة فى التوبيخ والتقريع فانهم لما زاد حرصهم وهم مقرون بالجزاء على حرص المنكرين دل ذلك على علمهم بانهم صائرون الى النار ويجوز أن يراد وأحرص من الذين أشركوا فحذف أحرص لدلالة الاول عليه وأن يكون خبر مبتدأ محذوف صفته (يود أحدهم) على أنه أريد بالذين أشركوا اليهود لانهم قالوا عزير ابن الله أى ومنهم ناس يود أحدهم وهو على الاولين بيان لزيادة حرصهم على طريق الاستئناف (لو يعمر ألف سنة) حكاية لودادتهم ولو بمعنى ليت وكان أصله لوأعمر فاجرى على الغيبة لقوله يود كقولك حلف بالله ليفعلن (وماهو بمزحزحه من العذاب أن يعمر) الضمير لاحدهم وأن يعمر فاعل مزحزحه أى ومااحدهم بمن يزحزحه من العذاب تعميره أولما دل عليه يعمر وان يعمر بدل منه أو مبهم وأن يعمر موضحه وأصل سنة سنوة لقولهم سنوات وقيل سنهة كجبهة لقولهم سانهته وتسنهت النخلة اذا أتت عليها السنون والزحزحة التبعيد (والله بصير بمايعملون) فيجازيهم (قل من كان عدوا لجبريل) نزل فى عبدالله بن صوريا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عمن ينزل عليه بالوحى فقال جبريل فقال ذاك عدونا عادانا مرارا وأشدها أنه أنزل على نبينا ان بيت المقدس سيخربه بختنصر فبعثنا من يقتله فرآه ببابل فدفع عنه جبريل وقال ان كان ربكم أمره بهلاككم فلايسلطكم عليه والافبم تقتلونه وقيل دخل عمر رضى

أشهر) فان قيل يجوز ان يتمنوا فى غير الملأ قلنا لو تمنوا لتمنوا فى ملأ الناس تحديا لما فى القرآن كما هو عادتهم الذميمة (قوله وان كان بالقلب لقالوا تمنينا) بمعنى ان سلمنا ان التمنى بالقلب لزم ان قالوا باللسان تمنينا (قوله على انه أريد بالذين أشركوا اليهود) كذا فى الكشاف وقال العلامة التفتازانى كلام ابتداء بيان لشدة حرص اليهود لانهم المراد بالمشركين والالم يكن لهذا الكلام ربط بماقبله أقول لاحاجة الى التخصيص باليهود بل يمكن ان يكون المراد غيرهم كما قال فى الكشاف انه قيل أراد بالذين أشركوا المجوس لانهم كانوا يقولون لملوكهم عش ألف نيروز وألف مهرجان وعن ابن عباس هو قول الاعاجم أى هزار سال وربطه بماتقدم من قوله تعالى ولتجدنهم أحرص الناس على حياة المبالغة فى حرصهم فانه لماقيل هم أشد الناس حرصا والحال ان من الناس المشركين من الله يود أحدهم أن يعمر ألف سنة فحرصهم على الحياة مما لا يمكن وصفه (قوله وهو على الاولين الخ) قدمر توجيهات ثلاث لقوله تعالى ومن الذين أشركوا فقال ان قوله تعالى يود على الاولين جملة مستقلة على طريقة الاستئناف اذ الكلام على هذين التوجيهين تم عند قوله تعالى ومن الذين أشركوا واما على التوجيه الثالث وهو ان يكون يود أحدهم صفة مبتدأ محذوف ويكون قوله تعالى ومن الذين أشركوا خبره فيكون هذا المجموع جملة معطوفة على السابقة (قوله لو بمعنى ليت) تابع فى ذلك صاحب الكشاف وتوضيح المعنى انه فى تقدير يود أحدهم قائلا لو أعمر بمعنى ليتنى أعمر الا انه نظر الى لفظ أحدهم وهو غائب وذكرت الحكاية بلفظ الغيبة

كذا قاله العلامة التفتازاني والتقدير الذي ذكره لايتم اذلاوجه لجرد قوله يود أحدهم فالالوأعمر بل لابد من شئ آخر وهوان يقال يود أحدهم العمر طويلا قائلا لوأعمر والظاهر ان هذا تكلف والحق ان لوههنا حرف مصدرى قال ابن هشام والذى أثبت لو المصدرية الفراء وأبوعلى وأبوالبقاء وابن مالك وأكثروقوع هذه بعدودّ أويودّ (قوله وان كان كمايقولان فليسا بعدوين) فكان منشأ توهمهم الباطل قياس الملائكة المقربين الى الله تعالى على خواص السلاطين المقربين اليهم وذلك فاسد لان الملائكة كلهم مطيعون لامر خالقهم ومتنزهون عن الحسد وعن الاخلاق الذميمة فلاوجه لعداوتهم بعضهم مع بعض (قوله فانه محل الفهم والحفظ) كون القلب محل الفهم ظاهر واما كونه محل الحفظ ففيه خفاء فان المسطور فى كتب العلوم العقلية ان حافظ الصور الجزئية الخيال وحافظ المعانى الجزئية القوة الحاصلة فى مؤخر الدماغ المسماة بالحافظة وحافظ المعانى الكلية وخزانتها هو العقل المفيض على النفوس بامر ربه (قوله فليمت غيظا الخ) فان قلت اذا كان الجواب أحد ماذكر فما وجه ربط فانه نزله بهقلنا اماوجه ربط الاول فبان يقال المعنى فليمت غيظا لانه نزله الآية وتوضيحه ان سبب غيظهم وعداوتهم نزوله على قلب النبى عليه السلام وهذا أمر محقق فليموتوا غيظا واما وجه ربط الثانى فبأن يقال بنزوله على قلبه باذن ربه فمن أنكر نزوله كان عدوا لله ومن كان عدوا لله كان الله عدوه واعلم ان ظاهر قوله وقيل محذوف انه غير محذوف على الوجه الاول وليس كذلك لانه على الوجه الاول أيضا محذوف لقوله فحذف الجواب وأقيم علته مقامه فالمراد ان يكون الجزاء محذوفا تقديره مع عدم ذكر شئ مقامه وحينئذ يكون قوله تعالى انه نزله الآية جملة مستأنفة كانه قيل ماسبب عداوة جبرائيل فقيل انه نزله الآية فتأمل (قوله أراد بعداوة الله تعالى مخالفته عنادا أومعاداة المقربين من عباده) ان قيل هذا يدل على ان عداوة الله تعالى ليست على معناها الحقيقى بل انما هى تجوز والمصنف فسر المحبة بميل النفس الى الشئ لكمال أدرك فيه بحيث يحمله على مايقرب اليه والعبد اذا علم ان الكمال الحقيقى ليس الا لله وان كل كمال فهو من الله تعالى لم يكن حبه الا لله وذلك يقتضى ارادة طاعته والرغبة فيما يقرب به فلذلك فسر المحبة بارادة الطاعة ولايخفى ان العداوة ضد المحبة فهى نفرة النفس ظاهرا عن الشئ لنقيصة أدركت فيه بحيث تحمله على مايبعده عنه وعلى هذا فلايجب ان يحمل عداوة الله على المعنى المجازى قلنا اعتقاد النقص فى الله ليس ممايذهب اليه من له أدنى عقل فاليهود لم يدعوا ذلك وسيصرح به (قوله وصدر الكلام بذكره تفخيما لشأنهم) أى صدر الكلام بذكر الله مع ان اليهود لم يزعموا انهم أعداء الله بل زعموا انهم عدو جبرائيل والنبى عليهما السلام تنبيها على ان عداوة جبرائيل عداوة الله وكذا عداوة النبى عليه السلام عداوة الله وعداوة سائر الانبياء ثم ان قوله تعالى فان الله عدو للكافرين زيادة تفخيم شأن الانبياء والملائكة فانه يفيدان من عادى الرسل والملائكة فان الله عدوهم

الله تعالى عنه مدراس اليهود يوما فسألهم عن جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على أسرارنا وانه صاحب كل خسف وعذاب وميكائيل صاحب الخصب والسلام فقال ومامنزلتهما من الله قالوا جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة فقال ائن كانا كماتقولون فليسا بعدوين ولانتم أكفر من الحير ومن كان عدوا أحدهما فهو عدو الله ثم رجع عمر فوجد جبريل قد سبقه بالوحى فقال عليه الصلاة والسلام لقد وافقك ربك ياعمر وفى جبريل ثمانى لغات قرئ بهن أربع فى المشهور جبرئيل كسلسبيل قراءة حمزة والكسائى وجبريل بكسر الراء وحذف الهمزة قراءة ابن كثير وجبرئل كجحمرش قراءة عاصم برواية أبى بكر وجبريل كقنديل قراءة الباقين وأربع فى الشواذ جبرائل وجبرائيل كجبراعيل وجبرئل وجبرين ومنع صرفه للعجمة والتعريف ومعناه عبدالله (فانه نزله) البارز الاول لجبريل والثانى للقرآن واضماره غير مذكور يدل على فخامة شأنه كأنه لتعينه وفرط شهرته لم يحتج الى سبق ذكره (على قلبك) فانه القابل الاول للوحى ومحل الفهم والحفظ وكان حقه على قلبى لكنه جاء على حكاية كلام الله تعالى كأنه قال قل ماتكلمت به (باذن الله) بامره أوتيسيره حال من فاعل نزله (مصدقا لمابين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين) أحوال من مفعوله والظاهر ان جواب الشرط فانه نزله والمعنى من عادى منهم جبريل فقد خلع ربقة الانصاف أوكفر بمامعه من الكتاب بمعاداته اياه لنزوله عليك بالوحى لانه نزل كتابا مصدقا للكتب المتقدمة فحذف الجواب وأقيم علته مقامه أومن عاداه فالسبب فى عداوته انه نزله عليك وقيل محذوف مثل فليمت غيظا أوفهو عدو لى وأنا عدوه كما قال (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين) أراد بعداوة الله مخالفته عنادا أومعاداة المقربين من عباده وصدر الكلام بذكره تفخيما لشأنهم كقوله تعالى والله ورسوله أحق أن يرضوه وأفرد الملكين بالذكر لفضلهما كأنهما

(قوله والتنبيه على ان معاداة الواحد) هذا غير مذكور فى الكشاف وهو انما يتم اذا كان الواو بمعنى او والا فلا يدل على ماذكر بل على شرفهما فتأمل (قوله وقرئ بسكون الواو على ان التقدير الخ) لم يجعل الواو واو العاطفة الساكنة كما سكن الهاء فى وهو اذ لم يوجد مثل ذلك فى الواو العاطفة بل تجعل أو العاطفة للجملة الفعلية التى هى نبذه على الفاسقين لانه بمعنى الذين فسقوا نظرا الى المعنى وان لم يصح جعل صلة اللام الفعل واعلم ان فيما ذكره موافقا لصاحب الكشاف نظرا اذ يلزم منه ان يكون الذين كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم كافرين مطلقا ولكن ماذكر بعده وهو قوله تعالى بل أكثرهم لا يؤمنون يدل على انهم ليسوا بكافرين مطلقا بل أكثرهم كافرون وبعضهم مؤمنون والجواب ان الفاسقين والكافرين والمعاهدين والنابذين فى الآية بعض اليهود وضمير أكثرهم راجع الى مطلق اليهود فيندفع السؤال وقال العلامة التفتازانى أو فى مثل هذه المواضع تفيد تساوى الامرين فى الوقوع مع ان الثانى أبعد وأليق بعدم الوقوع فيحمل على انها بمعنى بل وقد أثبتها الثقات وشهد بها الاستعمال ودلت عليه ههنا القرينة أعنى قوله بل أكثرهم لا يؤمنون (١٧٤) ترقيا الى الاغلظ فالاغلظ أقول فيه نظر لان تساوى الأمرين فى الوقوع مع كون

من جنس آخر والتنبيه على أن معاداة الواحد والكل سواء فى الكفر واستجلاب العداوة من الله تعالى وان من عادى أحدهم فكأنه عادى الجميع اذ الموجب لعداوتهم ومحبتهم على الحقيقة واحد ولان المحاجة كانت فيهما ووضع الظاهر موضع المضمر للدلالة على أنه تعالى عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة والرسل كفر وقرأ نافع ميكائل كميكاعل وأبو عمرو ويعقوب وعاصم برواية حفص ميكال كميعاد والباقون ميكائيل بالهمزة والياء بعدها وقرئ ميكئل كميكعل وميكئيل كميكعيل وميكائل (ولقد أنزلنا اليك آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون) أى المتمردون من الكفرة والفسق اذا استعمل فى نوع من المعاصى دل على عظمه كأنه متجاوز عن حده نزل فى ابن صوريا حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ماجئتنا بشئ نعرفه وما أنزل عليك من آية فنتبعك (أو كلما عاهدوا عهدا) الهمزة للانكار والواو للعطف على محذوف تقديره أكفروا بالآيات وكلما عاهدوا وقرئ بسكون الواو على أن التقدير الا الذين فسقوا أوكلما عاهدوا وقرئ عوهدوا وعهدوا (نبذه فريق منهم) نقضه وأصل النبذ الطرح لكنه يغلب فيما ينسى وانما قال فريق لان بعضهم لم ينقض (بل أكثرهم لا يؤمنون) رد لما يتوهم من أن الفريق هم الاقلون أو أن من لم ينبذ جهارا فهم مؤمنون به خفاء (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم) كعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله) يعنى التوراة لان كفرهم بالرسول المصدق لها كفر بها فيما يصدقه ونبذ لما فيها من وجوب الايمان بالرسل المؤيدين بالآيات وقيل ما مع الرسول صلى الله عليه وسلم هو القرآن (وراء ظهورهم) مثل لاعراضهم عنه رأسا بالاعراض عما يرمى به وراء الظهر لعدم الالتفات اليه (كأنهم لا يعلمون) أنه كتاب الله يعنى أن علمهم به رصين ولكن يتجاهلون عنادا واعلم أنه تعالى دل بالآيتين على أن جل اليهود أربع فرق فرقة آمنوا

أحدهما أبعد عن الوقوع لاوجه له ظاهر اذ بينهما تناف والاولى ابدال لفظ الاستواء بالاشتراك (قوله فسقوا أوكلما عاهدوا الخ) قدم النظر الوارد فيه والجواب عنه والاولى ان يقال ان الهمزة مؤخرة عن حرف العطف تقديرا فتكون الجملة معطوفة على الجملة السابقة كما هو مذهب الجمهور (قوله أو ان لم ينبذ جهارا الخ) يعنى يتوهم من قوله تعالى نبذه فريق منهم ان الاقلين منهم نابذون فلزم ان لا يكونوا أكثرهم نابذين فلزم ان يكونوا مؤمنين فرد هذا التوهم بقوله تعالى بل أكثرهم لا يؤمنون اذ لا يلزم من عدم النبذ جهارا وتمردا بالتوراة وهو المراد من النبذ ههنا الايمان اذ يجوز ان يكونوا نابذين خفاء (قوله واعلم انه تعالى قد دل بالآيتين على ان جل اليهود أربع فرق الخ) العبارة الواضحة ان يقال ان المفهوم من قوله تعالى من الآية الثانية بيان حال العالمين باحكام التوراة كما هو المفهوم من قوله تعالى كانهم لا يعلمون وهم فرقتان فرقة تمسكوا باحكام التوراة ظاهرا كما ذكره وفرقة لم يتمسكوا بها ظاهرا وعلى هذا يكون مفهوم الآية الاولى بيان حال الجاهلين بها وهم قسمان أحدهما المتمردون المنهمكون فى المعاصى المعرضون بالطبع عن تعلم أحكام التوراة والعمل بها الثانى الجاهلون الذين ليس لهم تمرد واعراض بالطبع لكن لم يتفق لهم تعلمها واليهم الاشارة بقوله تعالى بل أكثرهم لا يؤمنون وفى هذا القول اشارة أيضا الى الفرقة الخامسة الذين هم المؤمنون فهؤلاء كل اليهود لا جلهم وهو أولى من التخصيص بجلهم فان قلت المفهوم من قوله على ان جل اليهود أربع فرق ان منهم فرقة خامسة فمن هى قلنا قد ذكر ان الفرقة الرابعة هم الذين تمسكوا بها ظاهرا ونبذوها حقيقة الخ ومنه يعلم ان ههنا فرقة أخرى هم العالمون بها لكن لا يتمسكون بها ظاهرا فتأمل ففيه اشكال

بالتوراة وقاموا بحقوقها كمؤمنى أهل الكتاب وهم الاقلون المدلول عليهم بقوله بل أكثرهم لايؤمنون وفرقة جاهروا بنبذ عهودها وتخطى حدودها تمردا وفسوقا وهم المعنيون بقوله نبذ فريق منهم وفرقة لم يجاهروا بنبذها ولكن نبذوا لجهلهم بها وهم الاكثرون وفرقة تمسكوا بها ظاهرا ونبذوها خفية عالمين بالحال بغيا وعنادا وهم المتجاهلون (واتبعوا ماتتلو الشياطين) عطف على نبذ أى نبذوا كتاب الله واتبعوا كتب السحر التى تقرؤها أو تتبعها الشياطين من الجن أو الانس أو منهما (على ملك سليمان) أى عهده وتتلو حكاية حال ماضية قيل كانوا يسترقون السمع ويضمون الى ماسمعوا أكاذيب ويلقونها الى الكهنة وهم يدونونها ويعلمون الناس وفشا ذلك فى عهد سليمان عليه السلام حتى قيل ان الجن يعلمون الغيب وان ملك سليمان تم بهذا العلم وانه تسخر به الجن والانس والريح له (وما كفر سليمان) تكذيب لمن زعم ذلك وعبر عن السحر بالكفر ليدل على أنه كفر وان من كان نبيا كان معصوما منه (ولكن الشياطين كفروا) باستعماله وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى ولكن بالتخفيف ورفع الشياطين (يعلمون الناس السحر) اغواء واضلالا والجملة حال من الضمير والمراد بالسحر مايستعان فى تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لايستقل به الانسان وذلك لايستتب الالمن يناسبه فى الشرارة وخبث النفس فان التناسب شرط فى التضام والتعاون وبهذا تميز الساحر عن النبى والولى وأما مايتعجب منه كما يفعله أصحاب الحيل بمعونة الآلات والادوية أو يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم وتسميته سحرا على التجوز أو لما فيه من الدقة لانه فى الاصل لما خفى سببه (وما أنزل على الملكين) عطف على السحر والمراد بهما واحد والعطف لتغاير الاعتبار أو المراد به نوع أقوى منه أو على ماتتلو وهما ملكان أنزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس وتمييزا بينه وبين المعجزة وماروى أنهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة فحملتهما على المعاصى والشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فمحكى عن اليهود ولعله من رموز الاوائل وحله لايخفى على ذوى البصائر وقيل رجلان سميا ملكين باعتبار صلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وقيل ما أنزل نفى معطوف على ما كفر سليمان تكذيب لليهود فى هذه القصة (ببابل) ظرف أو حال من الملكين أو الضمير فى أنزل والمشهور أنه بلد من سواد الكوفة (هاروت وماروت) عطف بيان للملكين ومنع صرفهما للعلمية والعجمة ولو كانا من الهرت والمرت بمعنى الكسر لانصرفا ومن جعل ما نافية أبدلهما من الشياطين بدل البعض ومابينهما

(قوله وعبر عن السحر بالكفر ليدل على انه كفر) فيه نظر فان السحر مطلقا ليس بكفر وانما يكون كفرا اذا لحقه شئ موجب لكفر قال الفقهاء حرم فعل السحر اجماعا ويكفر مستحله ولو قال أعمله استوصف فان وصفه بما هو كفر كأن يعتقد التقرب الى الكواكب السبعة أو قال أفعل السحر بقدرتى لابقدرة الله تعالى فهو كافر وان وصفه بما ليس بكفر فليس بكافر ففى الاطلاق المذكور نظر وكذا فى قوله باستعماله لان استعمال السحر ليس بكفر مطلقا قال العلامة التفتازانى علم السحر مزاولة النفوس الخبيثة لافعال وأقوال يترتب عليها أمور خارقة للعادات ولايروى خلاف فى كون العمل به كفرا أو عده نوعا من الكبائر مغايرا للاشراك لاينافى ذلك لان الكفر أعم والاشراك نوع منه أقول فيه نظر ذكرناه ثم ان تفسير علم السحر بالمزاولة المذكورة ليس كما ينبغى اذ المزاولة عمل وهو ليس بالعمل بل أثره (قوله والمراد بالسحر ما يستعان فى تحصيله الخ) فيه نظر اذ لابد فى تعريفه من اعتبار الخارق للعادة الا ان يقال هو المراد مما لايستقل به الانسان قال الامام الغزالى العلم انما يذم فى حق العباد لاجل أمور ثلاثة الاول ان يكون مؤديا الى ضرر اما بصاحبه واما بغيره كما يذم علم السحر والطلسمات وهو حق اذ شهد به القرآن وهو نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر وبامور حسابية فى مطالع النجوم فيتخذ شكل من تلك الجواهر على صورة الشخص المسحور ويترصد له وقت مخصوص فى المطالع ويقرن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش والمخالفة للشرع ويتوسل بسببها بالاستعانة الى الشياطين ويحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله تعالى العادة أحوال غريبة فى الشخص المسحور (قوله أو يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم) فيه نظر لان الفقهاء قالوا تعليم الشعبذة وتعلمها حرامان والشعبذة خفة اليد قال العلامة التفتازانى الشعوذة خفة فى اليد وكذا الشعبذة وقيل لابريد الشعوذى لخفته ويعلم مما ذكرنا ان عمل خفة اليد التى هى الشعبذة حرام (قوله وحله لايخفى على ذوى البصائر) وتوضيحه أن يقال ان الملكين النازلين من السماء أى من سماء عالم القدس الروح والقلب والمرأة التى هى الزهرة النفس فانها حملت الروح والقلب على المعاصى وهما يربيان النفس ويطهرانها حتى تصفو فيحصل لها عروج وارتفاع ولحقت بسبب كمالها الى عالم القدس أيضلوايس فيماذكر مناف لهذا التأويل فانه لايلزم من حمل النفس القلب والروح

على المعاصى اشتغالهما بها (قوله ومن جعل ما نافية أبدلهما من الشياطين بدل البعض) لانه اذا لم ينزل على الملكين شئ من السحر على ما هو مقتضى ما النافية فلا يشتغلان بالسحر ولا يعلمانه فوجب أن يكون هاروت وماروت غير الملكين لانهما أى هاروت وماروت يعلمان الناس السحر فلا وجه الا أن يكونا بدلين من الشياطين (قوله فعلى الاول) أى على القول بانهما ملكان نزلا من السماء ابتلاء للناس (قوله وعلى الثانى) أى على تقدير ما قاله اليهود من انهما مثلا لا بشرين فتأمل أو يقال المراد من الثانى كون ما نافية وأن يكون هاروت وماروت بدلين من الشياطين بدل البعض كما ذكر (قوله فمن تعلم منا وعمل به كفر) فيه نظر قدس ودفعه بان يقال ان المراد انه اذا اعتقد ما يوجب الكفر كاستحلاله أو يقال لعل هذا كفر فى شرع تقدم (قوله وفيه دليل على أن تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور) فيه نظر اذ هو خلاف كلام الفقهاء فانهم لم يجوزوا تعليم السحر وتعلمه فتأمل (قوله الضمير لما دل عليه من أحد) فان النكرة فى سياق النفى المقيد للعموم فالتقدير يتعلم الناس (قوله على الاضافة الى أحد الخ) قال ابن جنى هذا من أبعد الشواذ وذلك انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف الذى هو به ثم جعل المضاف اليه هو الجار والمجرور جميعا ولم يصلح أن تكون من مقحمة لتأكيد معنى الاضافة كاللام فى لا أباله لان هذه اضافة لفظية الى المفعول ليست بمعنى من (قوله لانهم يقصدون به العمل الخ) انما ذكر هذا لانه صرح سابقا ان مجرد تعلم السحر غير ضار وانما الضار العمل به (قوله والاظهر ان اللام للابتداء الخ) أى ليست للتأكيد كاللام التى فى لقد علموا وانما كان أظهر لان التأسيس خير من التأكيد (قوله يحتمل المعنيين) أى البيع والشراء كما مر فى تفسير قوله تعالى بئسما اشتروا به أنفسهم (قوله يتفكرون فيه أو يعلمون قبحه على التعيين الخ) فان قيل التقييد بقوله كانوا يعلمون على هذه التفاسير يدل على قبح صنيعهم على تقدير علمهم وليس كذلك بل شراء أنفسهم قبيح بما ذكر سواء علموا أو لم يعلموا قلنا معناه لو كانوا يعلمون لارتدعوا عن فعلهم القبيح ومحصول كلام المصنف ان العلم المثبت لهم أولا العلم الحاصل بالغريزة أى الخلقة والبديهة التى لا عدول عنها والعلم المنفى عنهم انهم لم يتفكروا فلم يتقرر قبحه كما هو حقه عندهم وعملوا على خلاف ما اقتضاه الفعل الغريزى فانهم علموا اجمالا قبحه لكن لم يعلموا قبحه على التفصيل والتعيين أو انهم علموا قبحه لكن لم يتحقق عندهم حقيقة ما رتب عليه من العذاب (قوله لاثيبوا مثوبة من عند الله الخ) وانما قدر هذا التقدير لان جواب لو يجب أن يكون فعلية ماضوية (قوله ليدل على ثبات المثوبة والجزم بخيريتها) فيه نظر اما أولا فلانه لا يدل على ثبات المثوبة بل على ثبات الخيرية للمثوبة واما ثانيا فلا نسلم أنه يدل على الجزم بخيريتها وقد تكلف العلامة التفتازانى فى توجيه الاول فقال أصله لاثابهم الله مثوبة فعدل الى مثوبة لهم للدلالة على ثبات المثوبة لهم واستقرارها على تقدير الايمان والتقوى ثم الى مثوبة من عند الله خير تحسيرا لهم على حرمانهم الخير وترغيبا لمن سواهم فى الايمان والتقوى أقول لا يخفى ما فيه

اعتراض وقرئ بالرفع على هما هاروت وماروت (وما يعلمان من أحد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر) فمعناه على الاول ما يعلمان أحدا حتى ينصحاه ويقولا له انما نحن ابتلاء من الله فمن تعلم منا وعمل به كفر ومن تعلم وتوقى عمله ثبت على الايمان فلا تكفر باعتقاد جوازه والعمل به وفيه دليل على أن تعلم السحر وما لا يجوز اتباعه غير محظور وانما المنع من اتباعه والعمل به وعلى الثانى ما يعلمانه حتى يقولا انما نحن مفتونان فلا تكن مثلنا (فيتعلمون منهما) الضمير لما دل عليه من أحد (ما يفرقون به بين المرء وزوجه) أى من السحر ما يكون سبب تفريقهما (وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله) لانه وغيره من الاسباب غير مؤثرة بالذات بل بأمره تعالى وجعله وقرئ بضارى على الاضافة الى أحد وجعل الجار جزأ منه والفصل بالظرف (ويتعلمون ما يضرهم) لانهم يقصدون به العمل أو لان العلم يجر الى العمل غالبا (ولا ينفعهم) اذ مجرد العلم به غير مقصود ولا نافع فى الدارين وفيه ان التحرز عنه أولى (ولقد علموا) أى اليهود (لمن اشتراه) أى استبدل ما تتلو الشياطين بكتاب الله تعالى والاظهر أن اللام لام الابتداء علقت علموا عن العمل (ماله فى الآخرة من خلاق) نصيب (ولبئس ما شروا به أنفسهم) يحتمل المعنيين على ما مر (لو كانوا يعلمون) يتفكرون فيه أو يعلمون قبحه على التعيين أو حقية ما يتبعه من العذاب والمثبت لهم أولا على التوكيد القسمى العقل الغريزى أو العلم الاجمالى بقبح الفعل أو ترتب العقاب من غير تحقيق وقيل معناه لو كانوا يعملون بعلمهم فان من لم يعمل بما علم فهو كمن لم يعلم (ولو أنهم آمنوا) بالرسول والكتاب (واتقوا) بترك المعاصى كنبذ كتاب الله واتباع السحر (لمثوبة من عند الله خير) جواب لو وأصله لاثيبوا مثوبة من عند الله خيرا مما شروا به أنفسهم فحذف الفعل وركب الباقى جملة اسمية لتدل على ثبات المثوبة والجزم بخيريتها وحذف المفضل عليه اجلالا للمفضل من أن ينسب

ينسب اليه وتنكير المثوبة لان المعنى لشئ من الثواب خير وقيل لو للتمنى ولمثوبة كلام مبتدأ وقرئ لمثوبة كمشورة وانما سمى الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اليه (لو كانوا يعلمون) ان ثواب الله خير مما هم فيه وقد علموا لكنه جهلهم لترك التدبر أو العمل بالعلم (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا) الرعى حفظ الغير لمصلحته وكان المسلمون يقولون للرسول عليه السلام راعنا أى راقبنا وتأن بنا فيما نلقننا حتى نفهمه وسمع اليهود فافترصوه وخاطبوه به مريدين نسبته الى الرعن أو سبه بالكلمة العبرانية التى كانوا يتسابون بها وهى راعينا فنهى المؤمنون عنها وأمروا بما يفيد تلك الفائدة ولا يقبل التلبيس وهو انظرنا بمعنى انظر الينا أو انتظرنا من نظره اذا انتظره وقرئ أنظرنا من الانظار أى أمهلنا لنحفظ وقرئ راعونا على لفظ الجمع للتوقير وراعنا بالتنوين أى قولا ذارعن نسبه الى الرعن وهو الهوج لما شابه قولهم راعينا وتسبب للسب (واسمعوا) وأحسنوا الاستماع حتى لا تفتقروا الى طلب المراعاة أو واسمعوا اسماع قبول لا كسماع اليهود أو واسمعوا ما أمرتم به بجد حتى لا تعودوا الى ما نهيتم عنه (وللكافرين عذاب أليم) يعنى الذين تهاونوا بالرسول عليه السلام وسبوه (ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين) نزلت تكذيبا لجمع من اليهود يظهرون مودة المؤمنين ويزعمون انهم يودون لهم الخير والود محبة الشئ مع تمنيه ولذلك يستعمل فى كل منهما ومن للتبيين كما فى قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين (ان ينزل عليكم من خير من ربكم) مفعول يود ومن الاولى مزيدة للاستغراق والثانية للابتداء وفسر الخير بالوحى والمعنى انهم يحسدونكم به وما يحبون ان ينزل عليكم شئ منه وبالعلم وبالنصرة ولعل المراد به ما يعم ذلك (والله يختص برحمته من يشاء) يستنبئه ويعلمه الحكمة وينصره لا يجب عليه شئ وليس لاحد عليه حق (والله ذو الفضل العظيم) اشعار بان النبوة من الفضل وأن حرمان بعض

من التكلف وعدم ظهور دلالة اللفظ عليه ويمكن أن يقال الاصل لاثبوا مثوبة من عند الله خير لهم فحذف الفعل والجار والمجرور وعدل الى الجملة الاسمية اشعارا بان المثوبة خير لهم ولغيرهم وللدلالة على ثبات الخيرية للمثوبة واذا ثبتت الخيرية للمثوبة ثباتا دائما كانت المثوبة أيضا دائمة والجواب عن الثانى ان خيرا اذا كان صفة يدل ظاهرا على ان المثوبة قد تكون خيرا وقد لا تكون خيرا وأما اذا رفع كان الحكم بان المثوبة مطلقا خير بقى ههنا سؤال وهو ان مفهوم الشرط ان خيرية المثوبة على تقدير ايمانهم واتقائهم والحال ان خيريتها ثابتة سواء آمنوا واتقوا أو لم يؤمنوا ولم يتقوا والجواب ان التقدير مثوبة من عند الله خير كائن لهم فحذف المشتق والجار والمجرور (قوله وتنكير المثوبة) يعنى انما لم يقل لمثوبة الله خير بالتعريف بل أورد منكرا لما ذكر (قوله والود محبة الشئ مع تمنيه الخ) لو كان كذلك لكان المناسب أن يقال ما يحب الذين كفروا الخ بدل قوله تعالى ما يود لان نفى الود على ما ذكر لا يستلزم نفى المحبة ههنا لكن المناسب ههنا نفى المحبة واعلم أن المفهوم من الصحاح ان الود يجئ بمعنى التمنى وقد يجئ بمعنى المحبة فانه قال تقول وددت لو تفعل كذا أى تمنيت ووددت الرجل أحبه وأما كونه بمعنى المحبة مع التمنى الى آخر ما قال فلا يفهم من الصحاح (قوله مزيد للاستغراق) أى لتأكيد الاستغراق والعموم ودفع توهم عدم الشمول قال العلامة التفتازانى يعنى من التى فى من خير مزيدة للاستغراق لان خير نكرة فى سياق النفى فاعل أن ينزل وهو مفعول يود الداخل عليها ما النافية فيفيد من الاستغراقية زيادة فى العموم وتأكيدا وليست صلة محضة أقول فيه نظر اما أولا فلان من لا تفيد زيادة فى العموم بل تؤكد العموم وترفع توهم عدمه واما ثانيا فلانه صلة محضة أى حرف زائد للتأكيد كما هو شأن الحروف الزائدة والجواب أن يقال المراد من زيادة العموم قوته ومن قوله وليست صلة محضة انها ليست زائدة بلا فائدة (قوله لا يجب عليه شئ وليس لاحد عليه حق) فيه بحث فان وجوب الشئ اما أن يكون عبارة عن استحقاق الذم بتركه أو ان يكون تركه مستلزما الاخلال بالحكمة كذا نقل عنهم أى عن القائلين بالوجوب وهم المعتزلة وبعض العلماء وحينئذ نقول البارى تعالى علم فى الازل وجود كل حادث فى وقته المعين على هيآته وأحواله المخصوصة فيجب صدور الحوادث عنه تعالى على ما اقتضاه علمه الشامل اذ لو لم يصدر لزم الجهل وهو موجب للذم ومخل بالحكمة وأما انه ليس لأحد عليه حق فلا ينفى الوجوب بالمعنى المذكور وقد بسطنا هذا البحث فى حاشيتنا على شرح المواقف (قوله فيه اشعار بان النبوة من الفضل) فيه رد للفلاسفة حيث يقولون النبوة تكون بالكسب لا بالفضل فان قلت ان أراد أن النبوة لا تكون الا بفضل الله تعالى فهذا الحصر لا يفهم من الآية وان أراد أن النبوة قد تحصل بالفضل فهو مسلم لكن هذا ليس بمقصود والجواب أن يقال ان مقتضى قواعد الفلاسفة ان كل ما صدر من الله تعالى فهو بطريق الايجاب لا بالفضل والهبة فاذا ثبت أن بعض النبوة بطريق الفضل ثبت ان الكل كذلك اذ لا قائل

بالفصل (قوله وماعرف فيه من حكمته) فيه نظر اذ على هذا يكون خلافه مخالفا للحكمة فيكون مذموما بالوجهين المذكورين
فيكون ذلك الفعل واجبا عليه تعالى بالمعنى المعتبر عند المعتزلة كما مر والاولى حذف هذا والاقتصار على ماسبق (قوله والنسخ فى
اللغة ازالة الصورة عن الشئ واثباتها فى غيره) ان أراد أن معناه فى اللغة مجموع هذين الأمرين فممنوع وان أراد أن كل واحد منهما
معنى مستقل فيكون قوله ولذلك قد يستعمل فى كل منهما قليل الجدوى قال فى الصحاح ويقال نسخت الشمس الظل أزالته ونسخت
الرياح آثار الديار غيرتها ونسخت الكتاب وانتسخته واستنسخته كله بمعنى وقال العلامة النيسابورى النسخ لغة الازالة والنقل أيضا وهو
ان يغير الشئ من حال وصفة مع بقائه فى نفسه وماذكر كله يدل على ان معنى النسخ اما مجرد الازالة والنقل وأما ماذكر من انه ازالة الصورة
عن الشئ واثباتها فى غيره فمخالف لما نقلنا (قوله منتصبة به) فى اعراب كلمات الشرط اختلاف بين النحاة وهذا الذى ذكره مذهب
سيبويه قال الرضى يمكن أن يقال على مذهب سيبويه ان كلمات الشرط والاستفهام متضمنة لحرفى الشرط والاستفهام فحذفتا لكثرة
الاستعمال على ماذكر فى حد الاسم ان كلمات الشرط اما فاعلة لفعل مقدر أو مفعولة له أو للظاهر لكنه خالف ذلك
فى موضع آخر فقال وان قلنا ان حرف الشرط مقدر قبل كلمات الشرط كما هو مذهب سيبويه فكلمات الشرط اذن معمولة لفعل مقدر يفسره مابعده أبدا سواء كانت مرفوعة أو منصوبة اذ حرف الشرط لايدخل الا على فعل ظاهر أو مقدر وذلك عند البصريين وههنا موضع نظر آخر فتأمل (قوله أو مثلها فى الثواب) يعنى وان لم يكن مثلها فى النفع بل يكون خيرا منها فيه فان النسخ يناسب أن يكون النفع فيه أى الفائدة العاجلة الدنيوية فى الناسخ أكثر حتى يتحقق النسخ
(قوله اذ الاصل اختصاص ان الخ) جواب سؤال وهو ان لقائل أن يقول لايلزم ومبدأ
من الآية جواز النسخ اذ كلمات الشرط قد تدخل على المستحيل كما فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فأجاب بان دخولها
على المستحيل قليل والاصل دخولها على الامور الممكنة (قوله ألم تعلم ان الله على كل شئ قدير) هذا اثبات لعلم النبى عليه الصلاة والسلام
بان الله على كل شئ قدير والغرض ان انكارهم لما ذكر بسبب جهلهم بقدرته على كل شئ (قوله والنسخ قد يعرف بغيره) أى بغير
بدل هذا رد لقول من لم يجوز عدم النسخ بلا بدل فانه تخيل من الآية انه لم يعرف الا ببدل مثل المنسوخ أو خير منه (قوله والمعتزلة على
حدوث القرآن) عطف على قوله من منع النسخ الخ أى واحتج المعتزلة بهذه الآية على حدوث القرآن (قوله فان التغير والتفاوت
من لوازمه) يتوهم من هذه العبارة انهما من لوازم الحدوث وليس كذلك بل الحق أن يقال ان التغير من ملزومات الحوادث لأن هذا
استدلال بالتغير على الحدوث والاستدلال لايكون من الملزوم على اللازم لا العكس اذ لايلزم من وجود الملزوم وجود اللازم وعلى ماقلنا
يكون مطابقا لما هو المشهور من الاستدلال بتغير العالم على حدوثه ويمكن أن يقال مراده ان التغير والتفاوت من لوازم القرآن وهما

عباده ليس لضيق فضله بل لمشيئته وماعرف فيه من حكمته (ماننسخ من آية أو ننسها) نزلت لما قال
المشركون أو اليهود ألا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمر بخلافه والنسخ فى اللغة
ازالة الصورة عن الشئ واثباتها فى غيره كنسخ الظل للشمس والنقل ومنه التناسخ ثم استعمل لكل
واحد منهما كقولك نسخت الريح الاثر ونسخت الكتاب ونسخ الآية بيان انتهاء التعبد بقراءتها
أو الحكم المستفاد منها أو بهما جميعا وانساؤها اذهابها عن القلوب وماشرطية جازمة لننسخ منتصبة
به على المفعولية وقرأ ابن عامر ماننسخ من أنسخ أى نأمرك أو جبريل بنسخها أو نجدها منسوخة
وابن كثير وأبو عمرو ننسأها أى نؤخرها من النسء وقرئ ننسها أى ننس أحدا اياها وتنسها أى
أنت وتنسها على البناء للمفعول وننسكها باضمار المفعولين (نأت بخير منها أو مثلها) أى بما هو خير
للعباد فى النفع والثواب أو مثلها فى الثواب وقرأ أبو عمرو بقلب الهمزة ألفا (ألم تعلم أن الله على
كل شئ قدير) فيقدر على النسخ والاتيان بمثل المنسوخ أو بما هو خير منه والآية دلت على جواز
النسخ وتأخير الانزال اذ الاصل اختصاص ان وما يتضمنها بالامور المحتملة وذلك لان الاحكام شرعت
والآيات نزلت لمصالح العباد وتكميل نفوسهم فضلا من الله ورحمة وذلك يختلف باختلاف الاعصار
والاشخاص كاسباب المعاش فان النافع فى عصر قد يضر فى عصر غيره واحتج بها من منع النسخ
بلا بدل أو ببدل أثقل ونسخ الكتاب بالسنة فان الناسخ هو المأتى به بدلا والسنة ليست كذلك
والكل ضعيف اذ قد يكون عدم الحكم أو الاثقل أصلح والنسخ قد يعرف بغيره والسنة مما أتى
به الله تعالى وليس المراد بالخير والمثل مايكون كذلك فى اللفظ والمعتزلة على حدوث القرآن فان
التغير والتفاوت من لوازمه وأجيب بانهما من عوارض الامور المتعلقة بالمعنى القائم بالذات القديم
(ألم تعلم) الخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم والمراد هو وأمته لقوله ومالكم وانما أفرده لانه أعلمهم

مستلزما ن للحدوث فيكون ههنا مقدمة مطوية أو يقال ان المراد من اللازم ههنا ما لا يتحقق بدون ذلك الشئ كما يقال فلان لزم بيته
أى لا يخرج منه وقد مر هذا المعنى منقولا عن الشريف المحقق فى أوائل الكتاب وتوضيح الجواب فيما نحن فيه أن يقال لا تغير فى المعنى
القائم بالذات بل التغير انما هو فى استمرار تعلقه بأفعال المكلفين ولا نسلم ان التفاوت مستلزم للحدوث لم لا يجوز أن يكون امورا قديمة
متفاوتة فان صفاته تعالى الذاتية قديمة كما هو مذهب أهل التحقيق مع انها متفاوتة فى التعلقات والأحكام لا يقال المعتزلة لم يقولوا بالصفات
القديمة لانا نقول عدم قولهم بذلك لا يضرنا ومع ذلك فان بعضهم يقولون فى المعنى بالصفات القديمة وان نفوا ذلك بحسب الظاهر كما هو
مذكور فى كتب الكلام (قوله وهو كالدليل على قوله ان الله على كل شئ قدير) فيه نظر اذ كل منهما مستلزم للآخر فان القدرة على
كل شئ تستلزم ملكية السموات والأرض و بالعكس فمن اتصف بكونه قادرا على كل شئ يجب أن يكون له ملك السموات والأرض ومن
اتصف بان يكون له ملك السموات والارض يجب أن يكون قادرا على كل شئ فجعل أحدهما دليلا على الآخر ليس أولى من العكس والجواب
انهما وان كانا متلازمين فى نفس الأمر لكن استلزام أحدهما للآخر اظهر عند العقل من استلزام الآخر له فان استلزام كون الله تعالى
ملك السموات والارض لكونه تعالى قادرا على كل شئ أظهر من العكس فان الايجاد بالفعل ظاهر لاستلزام القدرة لان من لم يقدر
لا يمكن أن يوجد بالاختيار لكن القدرة لا تستلزم الايجاد بالفعل (قوله وعلى جواز النسخ) لأن من له ملك السموات والأرض
له أن يحكم فى ملكه بما شاء وارادمن نسخ حكم بآخر وغيره (قوله وانما هو الذى يملك أموركم و يجريها على ما يصلحكم) الاول ناظر
الى كونه تعالى له ملك السموات والارض والثانى الى قوله ولى ولانصير (قوله والنصير قد يكون أجنبيا عن

ومبدأ علمهم (ان الله له ملك السموات والارض) يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد وهو كالدليل على
قوله ان الله على كل شئ قدير أو على جواز النسخ ولذلك ترك العاطف (ومالكم من دون الله من
ولى ولانصير) وانما هو الذى يملك أموركم و يجريها على ما يصلحكم والفرق بين الولى والنصير ان
الولى قد يضعف عن النصرة والنصير قد يكون أجنبيا عن المنصور فيكون بينهما عموم من وجه
(ام تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل) أم معادلة للهمزة فى ألم تعلم أى ألم تعلموا
انه مالك الامور قادر على الاشياء كلها يأمر و ينهى كما أراد أم تعلمون و تقترحون بالسؤال كما اقترحت
اليهود على موسى عليه السلام أو منقطعة والمراد ان يوصيهم بالثقة به وترك الاقتراح عليه قيل نزلت
فى أهل الكتاب حين سألوا أن ينزل الله عليهم كتابا من السماء وقيل فى المشركين لما قالوا لن نؤمن
لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه (ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل) ومن
ترك الثقة بالآيات البينات وشك فيها و اقترح غيرها فقد ضل الطريق المستقيم حتى وقع فى الكفر بعد

المنصور) يفهم منه أن الولى
ههنا بمعنى القريب وهذا لا
يناسب الآية وليس بصحيح
أيضا بل المراد ههنا الحاكم
فيجب أن يفرق بينهما
بان الولى الذى هو الحاكم
قد يكون عاجزا عن النصرة
والنصير قد لا يكون حاكما
لا يقال يفهم من الآية أن
لا حاكم غير الله فلا يتجه
الفرق المذكور بل الحاكم
لا يكون عاجزا عن النصرة لانا نقول المراد من الولى فى الآية الحاكم حقيقة وفى قولنا الولى قد يكون عاجزا ما هو أعم واعلم أن ثبوت
العموم من وجه بينهما لا يحتاج الى أن يقال الولى قد يضعف عن النصرة بل لو كان قادرا عليها ولم ينصر لم يكن نصيرا و يكون وليا (قوله
أم معادلة لهمزة) الاستفهام للتوبيخ يعنى ان شأنهم أن يقترحوا بالسؤال وتفويض الامر الى الله المالك الامور كلها الذى ليس ولى
ولا نصير لهم الا هو فلما اقترحوا بالسؤال صاروا عاملين بخلاف مقتضى علمهم كما فعل قوم موسى وعلى ما ذكر يكون المخاطب فى قوله تعالى
ألم تعلم ليس بعينه المخاطب فى أم تريدون اذ المخاطب فى الاول هو النبى عليه الصلاة والسلام وأمته وفى الثانى أمته فقط هذا مضمون كلامه
والوجه أن يقال اذا كانت أم متصلة يكون ألم تعلم خطابا للامة واذا كانت منقطعة يحتمل ان يكون ألم تعلم خطابا للنبى وأمته تقريرا لهم
بل الأولى ان يكون المخاطب غير النبى صلى الله عليه وسلم فى الآيتين فى كلا التقديرين و يكون الخطاب فى ألم تعلم خطابا عاما للمؤمنين
(قوله قيل نزلت فى أهل الكتاب) لا يخفى ان الخطاب فى قوله ألم تعلم للنبى صلى الله عليه وسلم أوله ولأمته معا وعلى تقدير ان تكون
هذه الآية نزلت فى اليهود أو المشركين يكون الخطاب فيها مع أحد هذين الفريقين فلا يبقى بين الآيتين ملاءمة كما ينبغى فالوجه ان
تكون هذه الآية نازلة فى المؤمنين للنهى عن اقتراحهم كما ذكره أولا والخطاب فى قوله ألم تعلم لهم أيضا فى الحقيقة وان كان فى الظاهر
خطابا للنبى عليه السلام هذا توجيه كلامه فى هذا المقام وههنا بحث وهو انه قال أولا ان سبب نزول قوله تعالى ما ننسخ الآية قول
المشركين أو اليهود ألا ترون الى محمد يأمر أصحابه بشئ ثم ينهاهم عنه وعلى هذا فلا يظهر وجه أن يكون الخطاب فى ألم تعلم ان الله الآية
للنبى أوله ولأمته فيكون الخطاب للطاعنين فى النسخ الا ان يقال المقصود من الخطاب المذكور ان يقول الرسول وأمته للطاعنين فى

النسخ ماعلموا وتحقق عندهم مما هو دافع للطعن المذكور من قدرته تعالى على كل شئ وعلى هذا فأم في قوله تعالى أم تريدون منقطعة
بمعنى انه أضرب عن الاستفهام عن هؤلاء المخاطبين أو غيرهم الاول واستأنف استفهاما ثانيا واما اذا كانت متصلة فيكون معطوفا
على مقدر والتقدير أتقنعون بالعلم بما ذكر وتتركون الاقتراح في السؤال أو تقترحون في السؤال وعلى هذا يمكن ان يقال المخاطبون
المؤمنون أو غيرهم واما اذا كان أم تريدون معطوفا على ألم تعلم ويكون ألم تعلم خطابا للنبي وأمته كما ذكر المصنف لابد ان يكون المخاطبون
في أم تريدون المؤمنين فتأمل والله أعلم بأسرار كلامه وانما قلنا ان أم تريدون معطوف على مقدر ولم نجعله معطوفا على ألم تعلم كما فعله
المصنف والنيسابوري لان المناسب ان يجعل ألم تعلم الآية دليلا على حقيقة النسخ ويكون أم تريدون كلاما آخر لا يرتبط بالنسخ لان
سبب نزوله على ماقالوا اما ان المسلمين سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجعل لهم شجرة كانوا يعبدونها كما سألوا موسى عليه
السلام ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة واما قول اليهود أو المشركين كما قاله المصنف ولا يخفى ان الاسئلة المذكورة غير مترتبطة بالنسخ
(قوله ومعنى الآية لا تقترحوا فتضلوا الخ) هذا اشارة الى دفع سؤال توهم ههنا وهو ان الاقتراح في السؤال ليس كفرا حتى يرتبط به قوله
ومن يتبدل الكفر بالايمان فدفعه بان الاقتراح في السؤال قد يفضي الى الكفر على ما فصله لكن المفهوم من كلام صاحب الكشاف
ان المراد من الكفر الاقتراح في السؤال ومن الايمان الثقة وترك الاقتراح فعلى ماقاله المصنف في الآية اضمار وعلى ماقاله صاحب
الكشاف في الآية مجاز لكن المناسب ان يقال ومن ترك الثقة بالآيات وشك فيها واقترح غيرها حتى وقع في

الكفر بعد الايمان فقد ضل سواء السبيل والغرض ان الاقتراح المذكور ربما يفضي الى الكفر نعوذ بالله منه ثم ان مافي قوله تعالى كما سئل موسى عليه السلام يحتمل ان تكون مصدرية ويكون معناه كسؤال موسى عليه السلام بان يكون المصدر مضافا الى المفعول لان قوم موسى عليه السلام أيضا مقترحون في السؤال ويحتمل ان تكون موصولة أو موصوفة
أي كالذي سئل موسى عليه السلام عنه أو كشئ سئل (قوله بالغا منبعثا من أصل نفوسهم) أي يكون مقتضى الا
أنفسهم لا مكتسبا وما يكون مقتضى الذات أقوى أو يكون المراد انه بالغ غايته كشئ هو مقتضى الذات واذا تعلق بحسدا يكون
مستقرا ويكون المعنى حسدا كائنا من عند أنفسهم واذا تعلق بود يكون لغوا فان قيل لم قيل من عند أنفسهم ولم يقل من أنفسهم قلت
يمكن ان يقال انه لو قيل من أنفسهم لتوهم ان معناه ود من أجل أنفسهم وليس بمراد (قوله اذ الامر غير مطلق) أي الامر بالعفو
والصفح ليس بمطلق حتى يكون مستمرا في جميع الازمنة بحسب الظاهر بل مقيدا انتهاؤه بأمر معين هو اتيان الله بأمره (قوله تعالى وما
تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله) جملة معترضة بين ماتقدم عليها وماتأخر عنها وهو قوله ان الله بما تعملون بصير ان جعل
ماتأخر عنها متعلقا بما تقدم عليها وان جعل ماتأخر عنها من متعلقاته تكون اعتراضية على مذهب من جوز الجملة الاعتراضية في آخر
الكلام (قوله تجدوه عند الله أي ثوابه) أي تجدوا ثوابه ثابتا في علم الله وحكمه أو تجدوا ثوابه عند قربكم الى الله والرجوع اليه
(قوله لا يضيع عنده عمل) لم يفسر معنى البصير وقد فسره صاحب الكشاف بانه تعالى عالم وفي معنى كونه تعالى سميعا بصيرا اختلاف
والتحقيق انه اذا سمع أحد شيأ أو أبصره ظهر للسامع أو الباصر ذلك الشئ ظهورا لم يحصل له عند علم ذلك الشخص به قبل سمعه

الايمان ومعنى الآية لا تقترحوا فتضلوا وسط السبيل ويؤدي بكم الضلال الى البعد عن المقصد وتبديل
الكفر بالايمان وقرئ يبدل من أبدل (ود كثير من أهل الكتاب) يعني أحبارهم (لو يردونكم)
ان يردوكم فان لو تنوب عن أن في المعنى دون اللفظ (من بعد ايمانكم كفارا) مرتدين وهو حال
من ضمير المخاطبين (حسدا) علة ود (من عند أنفسهم) يجوز ان يتعلق بود أي تمنوا ذلك من
عند أنفسهم وتشهيهم لا من قبل التدين والميل مع الحق أو بحسدا أي حسدا بالغا منبعثا من أصل
نفوسهم (من بعد ماتبين لهم الحق) بالمعجزات والنعوت المذكورة في التوراة (فاعفوا واصفحوا)
العفو ترك عقوبة المذنب والصفح ترك تثريبه (حتى يأتي الله بأمره) الذي هو الاذن في قتالهم
وضرب الجزية عليهم أو قتل بني قريظة واجلاء بني النضير وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه منسوخ
بآية السيف وفيه نظر اذ الأمر غير مطلق (ان الله على كل شئ قدير) فيقدر على الانتقام منهم
(وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة) عطف على فاعفوا كانه أمرهم بالصبر والمخالفة والالتجاء الى الله
تعالى بالعبادة والبر (وما تقدموا لأنفسكم من خير) كصلاة وصدقة وقرئ تقدموا من أقدم
(تجدوه عند الله) أي ثوابه (ان الله بما تعملون بصير) لا يضيع عنده عمل وقرئ بالياء فيكون
وعيدا (وقالوا) عطف على ودوا الضمير لاهل الكتاب من اليهود والنصارى (لن يدخل الجنة

وأبصاره يعنى ان من علم شيأ ظهر له ذلك الشئ نحوا من الظهور ثم اذا أبصره ظهر ظهورا بنحو آخر فان الابصار عبارة عن ذلك الظهور فكونه تعالى بصيرا بالاشياء انها ظهرت ظهورا عنده تعالى من جنس الظهور المذكور وان كان أقوى منه بمراتب وقس عليه حال السمع وههنا كلام طويل لا يحتمله المقام (قوله الا من كان هودا أو نصارى) أى قال الفريقان لا يدخل الجنة الا أحدهما لكن قال كل منهما بالتعيين أى قال اليهود لا يدخل الجنة الا اليهود وقالت النصارى لا يدخل الجنة الا النصارى ولما كان كل من اليهود والنصارى أحد الفريقين صدق ان كلا من اليهود والنصارى قال لن يدخل الجنة الا أحد الفريقين (قوله فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت) فيه نظر فان الامور البديهية ثابتة مع عدم الدليل عليها ويمكن ان يقال المراد القول الغير البديهى وما دعوه كذلك (قوله من أسلم وجهه لله) أى أسلم بقلبه وأخلصه له من غير شرك خفى وجلى وقوله وهو محسن أى عمل الصالحات فيكون من أسلم لله وهو محسن بمنزلة قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا

الصالحات واعلم انه لا يلزم من الآية عدم دخول العصاة فى الجنة اذ ليس فى الآية ما يفيد ذلك (قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) دفع توهم اذ لا يلزم من مجرد حصول الثواب عدم الخوف والحزن (قوله كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم) ان قلت فيه تكرار لان كذلك معناه مثل ذلك القول فيكون مثل قولهم اعادة له قلت كذلك بمعنى مثل ذلك وهو مفعول به لقال أى مثل الشئ الذى قالوه قال الذين لا يعلمون وقوله تعالى مثل قولهم مفعول مطلق أى قولا مثل قولهم فى صدوره عن الاصرار والعناد والجهل فلا يكون مكررا وفيه مبالغة وتوبيخ عظيم وكذا فى حذف مفعول يعلمون فانه يفيد فرط الجهل (قوله والمعطلة) هم الذين نفوا الصانع تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا (قوله ومن أظلم ممن منع مساجد الله الخ) ذكر له وجوه من الاعراب أحدها ان المساجد المفعول الاول وان يذكر المفعول الثانى والثانى ان يكون ان يذكر مفعولا له بتقدير مضاف أى كراهة ان يذكر والمفعول الثانى لمنع محذوف أى العبادة أو الدخول أو يكون المفعول الاول محذوفا أى منع الناس المساجد الثالث أن يكون ان يذكر بدلا من المساجد ويكون لمنع مفعول واحد أى منع ذكر الله فان قلت ان يذكر جملة فتكون فى حكم النكرة واذا أبدل نكرة من معرفة يجب النعت قلت هذا فى بدل الكل صرح به الرضى وما نحن فيه بدل الاشتمال بل قال أبو على وهو الحق يجوز ترك وصف النكرة المبدلة من المعرفة اذا استفيد من البدل ما لا يستفاد من المبدل منه كقوله تعالى بالوادى المقدس طوى اذا لم يجعل طوى اسم الوادى وههنا بحث وهو ان المفهوم من ظاهر هذه الآية انه لا أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه والحال ان المشرك أظلم من المانع المذكور قال العلامة التفتازانى أجيب بان المانع من ذكر الله تعالى

الا من كان هودا أو نصارى) لف بين قولى الفريقين كما فى قوله تعالى وقالوا كونوا هودا أو نصارى ثقة بفهم السامع وهود جمع هائد كعوذ وعائذ وتوحيد الاسم المضمر فى كان وجمع الخبر لاعتبار اللفظ والمعنى (تلك أمانيهم) اشارة الى الأمانى المذكورة وهى أن لا ينزل على المؤمنين خير من ربهم وان يردوهم كفارا وأن لا يدخل الجنة غيرهم أو الى ما فى الآية على حذف المضاف أى أمثال تلك الأمنية أمانيهم والجملة اعتراض والامنية أفعولة من التمنى كالاضحوكة والأعجوبة (قل هاتوا برهانكم) على اختصاصكم بدخول الجنة (ان كنتم صادقين) فى دعواكم فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت (بلى) اثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنة (من أسلم وجهه لله) أخلص له نفسه أو قصده وأصله العضو (وهو محسن) فى عمله (فله أجره) الذى وعده على عمله (عند ربه) ثابتا عنده لا يضيع ولا ينقص والجملة جواب من ان كانت شرطية وخبرها ان كانت موصولة والفاء فيها لتضمنها معنى الشرط فيكون الرد بقوله بلى وحده ويحسن الوقف عليه ويجوز أن يكون من أسلم فاعل فعل مقدر مثل بلى يدخلها من أسلم (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فى الآخرة (وقالت اليهود ليست النصارى على شئ وقالت النصارى ليست اليهود على شئ) أى على أمر يصح ويعتد به نزلت لما قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتاهم أحبار اليهود فتناظروا وتقاولوا بذلك (وهم يتلون الكتاب) الواو للحال والكتاب للجنس أى قالوا ذلك وهم من أهل العلم والكتاب (كذلك) مثل ذلك (قال الذين لا يعلمون مثل قولهم) كعبدة الاصنام والمعطلة وبخهم على المكابرة والتشبه بالجهال فان قيل لم وبخهم وقد صدقوا فان كلا الدينين بعد النسخ ليس بشئ قلت لم يقصدوا ذلك وانما قصد به كل فريق ابطال دين الآخر من أصله والكفر بنبيه وكتابه مع أن ما لم ينسخ منهما حق واجب القبول والعمل به (فالله يحكم) يفصل (بينهم) بين الفريقين (يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العقاب وقيل حكمه بينهم أن يكذبهم ويدخلهم النار (ومن أظلم ممن منع مساجد الله) عام لكل من خرب مسجدا أو سعى فى

الساعى فى خراب المسجد لايكون الا كافرا مبالغا فى الكفر لا أظلم منه فى الناس أو المراد من المانعين الكفرة لان الكلام فيهم وقال العلامة النيسابورى هذا الظالم ان كان مشركا فقد جمع مع شركه هذه الخصلة الشنعاء فلا أظلم منه وان كان يدعى الاسلام ففعله مناقض لقوله لان من اعتقد معبودا عرف وجوب عبادته والعبادة تقتضى متعبدا فتخريب المتعبد مبنى على انكار العبادة ويستلزم انكار المعبود أقول هذا الجواب لايدفع السؤال من أصله لان الكافر الذى قتل نبيا أوضربه وأهانه أظلم من المانع المذكور بل الجواب القاطع للشبهة ان المراد من مثل هذه العبارة شدة الظلم لا نفى الاظلمية فالمراد من الآية ان المانع المذكور شديد الظلم والمعنى الحقيقى للعبارة نفى وجود أظلم من المانع المذكور مع انه يستعمل فى لازمه الذى هو شدة الظلم فيكون مجازا مرسلا مركبا فانه كما أن الاستعارة تكون مركبة كذلك المجاز المرسل اذ المجاز المرسل ليس فى مفرد من المفردات بل فى المجموع من حيث المجموع قال فى المطول ان المجاز المركب كما يكون استعارة فقد يكون غير استعارة فان قلت كل واحد من هذه الالفاظ اما أن يستعمل فى موضعه الحقيقى أو فى معناه المجازى فان كان الاول لزم ان يكون المراد من لآية معناها الحقيقى وان كان الثانى لزم أن يكون ههنا مجازات مفردة قلت كل منها غير مستعمل فى شئ لا فى معناه الحقيقى ولا فى معناه الغير الحقيقى اذ لا يراد بكل منها شئ بل أريد بمجموع هذه الالفاظ معنى من المعانى لا يقال فيلزم ان يكون كل واحد منها مهملا لانا نقول المهمل هو الذى لم يوضع لمعنى لأنه لم يرد به معنى ويعلم مما ذكرنا سقوط ماقاله العلامة التفتازانى فى المطول بانا نقطع بان تقدم رجلا وتؤخر أخرى مستعمل فى معناه الاصلى وكذا ماقاله الشريف العلامة فى الحاشية وشرح المفتاح من ان التجوز فى مجموع ذلك اللفظ لا فى شئ من مفرداته بل تكون هى باقية على حالها قبل هذا التجوز من كونها حقيقة أو مجازا (قوله ما كان ينبغى لهم الخ) هذه التوجيهات لدفع سؤال توهم ههنا وهو ان معنى الكلام الاخبار بانهم لم يدخلوها الا خائفين وليس كذلك فوجه بان ما كان ينبغى لهم الا الدخول مع الخوف وان كانوا غير خائفين لظلمهم وعتوهم ويمكن ان يقال المراد انه لم يدخلوها الا خائفين من علو الاسلام وغلبة المؤمنين عليهم واستئصالهم ولعل هذا كان أمرا مستمرا بعد ظهور الاسلام لأنهم لما تحقق عندهم معجزات النبى وقوة الاسلام يوما فيوما واستقر فى خواطرهم خوف غلبة المؤمنين عليهم ويجوز أن يقال ان الله تعالى جعل فى قلوبهم الخوف تأييدا للنبى صلى الله عليه وسلم كما قال عليه الصلاة والسلام نصرت بالرعب مسيرة شهر وعلى هذا لا يحتاج الى التوجيهات التى ذكرها (قوله يريد بهما ناحيتى الأرض الخ) الأولى ان يقال المشرق والمغرب موضوعان لناحيتى الأرض والمراد ان له تعالى الارض كلها (قوله ان منعتم أن تصلوا فى المسجد الحرام أو الأقصى) الأولى الاقتصار على المسجد الحرام لأنه ذكر ان المشركين منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدخل المسجد الحرام وامامنع المسلمين من المسجد الأقصى فلا وجه لذكره بحسب الظاهر (قوله وتنزيه للمعبود الخ) فيه نظر اذ لا يخفى اما أن تفسر الوجه بالذات وعلى هذا التقدير لا يصح ان يقال وجه الله فى كل مكان واما أن تفسر بالعلم أو صفة أخرى فلا يلزم تنزيه

تعطيل مكان مرشح للصلاة وان نزل فى الروم لما غزوا بيت المقدس وخربوه وقتلوا أهله أو فى المشركين لما منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يدخل المسجد الحرام عام الحديبية (أن يذكر فيها اسمه) ثانى مفعولى منع (وسعى فى خرابها) بالهدم أو التعطيل (أولئك) أى المانعون (ما كان لهم أن يدخلوها الا خائفين) ما كان ينبغى لهم أن يدخلوها الا بخشية وخشوع فضلا عن أن يجترؤا على تخريبها أو ما كان الحق أن يدخلوها الا خائفين من المؤمنين أن يبطشوا بهم فضلا عن أن يمنعوهم منها أو ما كان لهم فى علم الله وقضائه فيكون وعدا للمؤمنين بالنصرة واستخلاص المساجد منهم وقد أنجز وعده وقيل معناه النهى عن تمكينهم من الدخول فى المسجد واختلف الأئمة فيه فجوز أبو حنيفة ومنع مالك وفرق الشافعى بين المسجد الحرام وغيره (لهم فى الدنيا خزى) قتل وسبى أو ذلة بضرب الجزية (ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) بكفرهم وظلمهم (ولله المشرق والمغرب) يريد بهما ناحيتى الارض أى له الارض كلها لا يختص به مكان دون مكان فان منعتم أن تصلوا فى المسجد الحرام أو الاقصى فقد جعلت لكم الارض مسجدا (فأينما تولوا) فى أى مكان فعلتم التولية شطر القبلة (فثم وجه الله) أى جهته التى أمر بها فان امكان التولية لا يختص بمسجد أو مكان أو فثم ذاته أى هو عالم مطلع بما يفعل فيه (ان الله واسع) باحاطته بالاشياء أو برحمته يريد التوسعة على عباده (عليم) بمصالحهم وأعمالهم فى الاماكن كلها وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنها نزلت فى صلاة المسافر على الراحلة وقيل فى قوم عميت عليهم القبلة فصلوا الى انحاء مختلفة فلما أصبحوا تبينوا خطأهم وعلى هذا لو أخطأ المجتهد ثم تبين له الخطأ لم يلزمه التدارك وقيل هى توطئة لنسخ القبلة وتنزيه للمعبود أن يكون فى حيز وجهة (وقالوا اتخذ الله ولدا) نزلت لما قال اليهود عزير ابن الله والنصارى المسيح ابن الله ومشركو العرب

المعبود عن الحيز والجهة الا أن يفسر الوجه بالعلم ويقال فالمعبود لاحيزله اذ ما كان فى حيز وجهة لايكون عالما بجميع مافى الاحياز والجهات فتأمل (قوله فانه يقتضى التشبيه والحاجة وسرعة الفناء) فى الكل نظر اما أولا فلان التشبيه فى شئ من الصفات لايستلزم المحال والجواب ان المراد المشاركة مع الابن فى الماهية والحقيقة واما ثانيا فلان كون اتخاذ الولد يستلزم الحاجة ممنوع والجواب ان اتخاذ الولد لابد ان يكون لغرض من الاغراض فلزم الاحتياج واما ثالثا فلان اقتضاء سرعة الفناء فى حيز المنع وانما اتفق هذا فى الحيوان والنبات لعدم صلاحيتها للبقاء ولا يلزم منه ان يكون كل ما تخذ ولدا سريع الفناء ولا يخفى ان أقوى الأمور المذكورة المشاركة فى الجنس أو النوع ثم الاحتياج فان من اتخذ ولدا مااتخذ الا الأشياء تقدس البارى تعالى عنها ككون الولد ناصرا ومقويا له أو كونه جمالا وزينة لأبيه أو خليفة له بعد موته أو غيرها وههنا كلام وهو ان اتخاذ الولد يمكن أن يحمل على وجهين أحدهما التولد بان يتولد منه شئ آخر والثانى التبنى وهو ان يتخذ أحد ولد غيره ابناله و يراعيه كما يراعى الأب والأول ظاهر الاستحالة والثانى يستحيل بما ذكرنا والمفهوم من كلام العلماء ان النصارى قالوا عيسى ابن الله بانه تولد منه فقد قال فى شرح المواقف انه ورد فى الانجيل ولد الله عيسى بتشديد اللام فخففوا اللام وذلك يدل على ماذكرنا وسينقل المصنف انهم استحالوا الولد بلا أب فقالوا ان الله أبوه لكن الوجه

العرب الملائكة بنات الله وعطفه على قالت اليهود أو منع أو مفهوم قوله تعالى ومن أظلم وقرأ ابن عامر بغير واو (سبحانه) تنزيه له عن ذلك فانه يقتضى التشبيه والحاجة وسرعة الفناء ألا ترى ان الاجرام الفلكية مع امكانها وفنائها لما كانت باقية مادام العالم لم تتخذ مايكون لها كالولد اتخاذ الحيوان والنبات اختيارا أو طبعا (بل له مافى السموات والارض) رد لما قالوه واستدلال على فساده والمعنى انه تعالى خالق مافى السموات والارض الذى من جملته الملائكة وعزير والمسيح (كل له قانتون) منقادون لا يمتنعون عن مشيئته وتكوينه وكل ما كان بهذه الصفة لم يجانس مكونه الواجب لذاته فلا يكون له ولدا لان من حق الولد أن يجانس والده وانما جاء بما الذى لغير أولى العلم وقال قانتون على تغليب أولى العلم تحقيرا لشأنهم وتنوين كل عوض عن المضاف اليه أى كل مافيهما و يجوز أن يراد كل من جعلوه ولدا له مطيعون مقرون بالعبودية فيكون الزاما بعد اقامة الحجة والآية مشعرة على فساد ماقالوه من ثلاثة أوجه واحتج بها الفقهاء على ان من ملك ولده عتق عليه لانه تعالى نفى الولد باثبات الملك وذلك يقتضى تنافيهما (بديع السموات والارض) مبدعهما ونظيره السميع فى قوله

أمن ريحانة الداعى السميع * يؤرقنى وأصحابى هجوع

أو بديع سمواته وأرضه من بدع فهو بديع وهو حجة رابعة وتقريرها أن الوالد عنصر الولد المنفعل بانفصال مادته عنه والله سبحانه وتعالى مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال فلا

الاحتمال الثانى فيما قالت اليهود عزير ابن الله و بعض العرب الملائكة بنات الله (قوله وانما جاء بما الذى لغير أولى العلم الى قوله تحقيرا لشأنهم) كذا فى الكشاف وأورد عليه ان تغليب العقلاء يقتضى التعبير عنه بمن دون ما فيكون فى المبتدأ تغليب غير العقلاء لان المبتدأ كلمة مافيهما وفى الخبر تغليب العقلاء وأجيب عنه بان لا بأس فيه فانه غلب غير العقلاء تحقيرا لشأنهم عن ان يجعلوا آلهة أو ابناء لله تعالى فكأنهم فى حكم غير العقلاء بالنظر الى مقام الالوهية واما تغليب العقلاء فى الخبر فعلى أصله فان الحقارة كما تكون ذاتية تكون اضافية فان الكامل حقير بالنسبة الى من هو أكمل منه بمراتب لاتحصى أقول الذى يخطر لى ان تغليب العقلاء فى الخبر يدل على ان ماشامل للعقلاء أيضا لا مخصوص بغير العقلاء كما هو مقتضى ظاهر اللفظ (قوله من ثلاثة أوجه) أحدها سبحانه والثانى قوله بل له مافى السموات والارض والثالث كل له قانتون فان الولد يستلزم أن يكون الوالد جسما تعالى الصانع عنه وكونه تعالى ملك مافى السموات والأرض يستلزم أن لا يكون جسما وأن يكون متعاليا عن شوائب النقص والوالدية تستلزمهما وكذا كون كل شئ عابدا له يستلزم أن لا يكون الله تعالى من جنس عابديه لكن الولد من جنس الوالد ولا يخفى ان هذه الامور اقناعية بالنسبة الى أهل الجدال قاطعة بالنظر الى أرباب الحدس والتخمين والكمال (قوله مبدعهما ونظيره السميع الخ) قد رد صاحب الكشاف هذا التوجيه فبين كل منهما تخالف قال العلامة التفتازانى ليس فى البيت استشهاد لأن داعى الشوق لما دعا القائل صار هو سميعا لدعوته فتسبب لكونه سميعا فأوقع على الداعى اسم السميع لكونه سببا فيه أقول هذا تكلف ثم انه قال قد تقرر فيما بين النحو يين ان الصفة اذا أضيفت الى الفاعل كان فيها ضمير يعود الى الموصوف فلا يصح الاضافة الا اذا صح الاتصاف مثل حسن الوجه حيث يصح اتصاف الرجل بالحسن لحسن وجهه وانما يصح زيد كثير الاخوان لاتصافه

بانه متقو بهم وعلى هذا لا يصح بديـع السموات بان يكون السموات فاعلا على ماذكر فى الكشاف لامتناع اتصافه تعالى بذلك الا اذا أريد انه مبدع لها فان قلت اذا صح زيد كثير الاخوان باعتبار معنى يستفاد منه وهو زيد متقو بهم فلم لا يجوز أن يقال بديع السموات باعتبار معنى يستفاد منه وهو انه تعالى مبدع لها فلا يلزم فساد قول من قال البديع بمعنى المبدع قلنا هذا المعنى صحيح لكن لا يلزم منه أن يكون البديع بمعنى المبـدع كما هو رأى المدعى المذكور (قوله والابداع اختراع الشئ لاعن شئ الخ) فيه نظر اذ هذا التفسير لا يلائم كون السماء فى الأصل دخانا ثم سوّاهن سبع سموات كما نطق به القرآن بل المناسب المعنيان الآخران (قوله وليس المراد به حقيقة أمر وامتثال الخ) لان أمر المعدوم لا فائدة فيه اذ ماليس بموجود ليس له سمع حتى يسمع فيمتثل (قوله بل التمثيل الخ) هذا هو الذى ذكره المحققون وتوضيحه ان وجود كل شئ منه تعالى بعروض حالة يعبر عنها بتعلق الارادة وذهب بعضهم الى ان عادة الله جارية بان يقول كن أى هذه اللفظة عند ارادة ايجاد الشئ وتخاطب هو ذلك الشئ الموجود فى علم الله تعالى والمأمور به الدخول فى الوجود الخارجى هكذا نقله العلامة التفتازانى وفيه مامر وماذكره المصنف هو معنى قوله فيكون من غير التعرض الى معنى الامر وهو قوله كن وتحقيق الكلام فيه ان المشبه هو تعلق ارادة الله تعالى بوجود الشئ والمشبه به قول المكوّن المريد دخول شئ فى الوجود بلا توقف فاستعير اللفظ الموضوع للمشبه به فى المشبه ووجه الشبه استلزام توجه الفاعل الى الشئ حصول مطلوبه بلا توقف فتكون الاستعارة تحقيقية لا تمثيلية وأما ماقاله العلامة التفتازانى فى ابطال هذا الوجه بانه

لابد فى المشبه من اعتبار تعلق الارادة بتكوّن الشئ وسرعة حصوله بلا توقف وامتناع وفى المشبه به من تعلق الأمر المطاع النافذ التصرف وسرعة انفعال المأمور وحصوله فتكون الاستعارة تمثيلية فأقول فيه نظر اذ لا ضرورة داعية الى اعتبار ماذكر ثم ان ما ذكره لتوجيه كونه استعارة تمثيلية كما صرح به ليس كما ينبغى لان الاستعارة التمثيلية تحتاج الى ألفاظ مفصلة تدل على تفصيل الامور المعتبرة فى الطرفين كما حققه الشريف العلامة فى تصانيفه وقد مر ذلك ولا يخفى ان مافى الآية ليس كذلك فعلم ان المراد من التمثيل التشبيه لا الاستعارة التمثيلية فيكون استعارة مفردة (قوله وفيه تقرير لمعنى الابداع) فيه نظر اذ يلزم منه أن يكون كل أمر مقضى مراد يكون لاعن شئ كما هو معنى الابداع على ماذكره وليس كذلك اذ خلق الانسان مثلا من شئ هو النطفة بعد تطورها باطوار (قوله وهو ان اتخاذ الولد مما يكون باطوار ومهلة وفعله تعالى يستغنى عن ذلك) فيه نظر لانه ان أراد بقوله ان اتخاذ الولد مما يكون باطوار وانه لا يمكن الا باطوار فهو غير ثابت وان أراد أن اتخاذ الحيوان الولد مما يكون باطوار فلا يفيد الغرض والحق ان المدعى المذكور غير مبرهن عليه بل حدسى وأمثال ماذكره المصنف تنبيهات مؤكدة للاعتقاد (قوله فيكون بفتح النون) باضمار ان قال الرضى وأما النصب فى قراءة ابن عامر واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون فللتشبيه بجواب الأمر من حيث مجيئه بعد الأمر وليس بجواب له من حيث المعنى اذ لا معنى لقولك قلت لزيد اضرب تضرب ووجهه ان جواب الأمر ما يتضمن شيأ مترتبا على مضمون الأمر فى مثل الصورة المذكورة لأنهم شرطوا فى النصب بعد الفاء أن يكون ماقبلها سببا لما بعدها فيجب أن يكون مصدر الفعلين مختلفين نحو ائتنى فتحدثنى اذ معناه ليكن منك اتيان فتحديث فالتحديث مسبب عن الاتيان متأخر عنه ولا يمكن فى الصورة المذكورة مثل ذلك لان مصدر كن ويكون واحد فيصير معناه ليكن منك كون فكون (قوله تقليدا) أى من غير نظر وفكر ودليل لانه يعتقد ذلك تقليدا لغيره فان أول من يعتقد ذلك ليسوا بمقلدين لغيرهم فى ذلك الاعتقاد الفاسد (قوله جهلة المشركين أو المتجاهلون من أهل الكتاب) الاولى

يكون والدا والابداع اختراع الشئ لاعن شئ دفعة وهو أليق بهذا الموضع من الصنع الذى هو تركيب الصورة بالعنصر والتكوين الذى يكون بتغيير وفى زمان غالبا وقرئ بديع مجرورا على البدل من الضمير فى له وبديع منصوبا على المدح (واذا قضى أمرا) أى أراد شيأ وأصل القضاء اتمام الشئ قولا كقوله تعالى وقضى ربك أو فعلا كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات وأطلق على تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه (فانما يقول له كن فيكون) من كان التامة بمعنى احدث فيحدث وليس المراد به حقيقة أمر وامتثال بل تمثيل حصول ما تعلقت به ارادته بلا مهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقف وفيه تقرير لمعنى الابداع وايماء الى حجة خامسة وهى ان اتخاذ الولد مما يكون باطوار ومهلة وفعله تعالى مستغن عن ذلك وقرأ ابن عامر فيكون بفتح النون واعلم ان السبب فى هذه الضلالة ان أرباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون الاب على الله تعالى باعتبار انه السبب الاول حتى قالوا ان الاب هو الرب الاصغر والله سبحانه وتعالى هو الرب الاكبر ثم ظنت الجهلة منهم ان المراد به معنى الولادة فاعتقدوا ذلك تقليدا ولذلك كفر قائله ومنع منه مطلقا حسما لمادة الفساد (وقال الذين لا يعلمون) أى جهلة المشركين أو المتجاهلون من أهل الكتاب (لولا يكلمنا الله) هلا يكلمنا الله كما يكلم الملائكة أو يوحى الينا

أن يقال جهلة المشركين وأهل الكتاب أو المتجاهلون منهم فيكون اطلاق غير العالم على المتجاهل توسعا (قوله أو تأتينا آية) لا يخفى ان التكليم والايحاء بانه رسول الله صلى الله عليه وسلم آية من الآيات فكيف يجعل اتيان الآية مقابلة الوحى والتكلم فالوجه أن يقال الوحى الآية المسموعة والآية المقابلة له الآية المشاهدة بالبصر (قوله نهى للسؤال عن حال أبويه) هذا تخصيص لما قيل فى الكشاف روى انه قال عليه الصلاة والسلام ليت شعرى ما فعل أبواى فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة (قوله لا يقدر أن يخبر عنها) يخبر بصيغة المجهول للمخاطب والمخاطب النبى أى لا تقدر ان تسمع حالهم وليس الغرض مما ذكر انه فى الواقع كذلك وانما الغرض المبالغة فى شدة عذابهم وفظاعة حالهم (قوله ولئن اتبعت أهواءهم الآية) يفهم من الآية ان ترتب عدم الولى والنصير بسبب اتباع الاهواء بعد مجىء العلم اليه عليه الصلاة والسلام والحال أن اتباع أهوائهم مطلقا سبب لترتيب الجزاء المذكور ولا دخل فيه لمجىء العلم بل كل من اتبع أهواءهم فقد ضل لان أهواءهم زيغ وضلال والجواب ان هذا ليس بقيد وانما هو تصريح بما هو الواقع لان اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فيما يستقبل من نزول هذه الآية لو فرض لا بد أن يكون بعد مجىء العلم لأن العلم قد جاء قبل ذلك كما لا يخفى والغرض من ذكر قوله بعد الذى جاءك من العلم

الينا بانك رسوله (أو تأتينا آية) حجة على صدقك والاول استكبار والثانى جحود لان ما أتاهم آيات الله استهانة به وعنادا (كذلك قال الذين من قبلهم) من الأمم الماضية (مثل قولهم) فقالوا أرنا الله جهرة هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء (تشابهت قلوبهم) قلوب هؤلاء ومن قبلهم فى العمى والعناد وقرئ بتشديد الشين (قد بينا الآيات لقوم يوقنون) أى يطلبون اليقين أو يوقنون الحقائق لا يعتريهم شبهة ولا عناد وفيه اشارة الى أنهم ما قالوا ذلك لخفاء فى الآيات أو لطلب مزيد اليقين وانما قالوه عتوا وعنادا (انا أرسلناك بالحق) ملتبسا مؤيدا به (بشيرا ونذيرا) فلا عليك ان أصروا وكابروا (ولا تسأل عن أصحاب الجحيم) ما لهم لم يؤمنوا بعد ان بلغت وقرأ نافع ويعقوب لا تسأل على انه نهى للرسول صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال أبويه أو تعظيم لعقوبة الكفار كأنها لفظاعتها لا يقدر أن يخبر عنها أو السامع لا يصبر على استماع خبرها فنهاه عن السؤال والجحيم المتأجج من النار (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) مبالغة فى اقناط الرسول صلى الله عليه وسلم من اسلامهم فانهم اذا لم يرضوا عنه حتى يتبع ملتهم فكيف يتبعون ملته ولعلهم قالوا مثل ذلك فحكى الله تعالى عنهم ولذلك قال (قل) تعليما للجواب (ان هدى الله هو الهدى) أى هدى الله الذى هو الاسلام هو الهدى الى الحق لا ما تدعون اليه (ولئن اتبعت أهواءهم) آراءهم الزائغة والملة ما شرعه الله تعالى لعباده على لسان أنبيائه من أمللت الكتاب اذا أمليته والهوى رأى يتبع الشهوة (بعد الذى جاءك من العلم) أى الوحى أو الدين المعلوم صحته (مالك من الله من ولى ولا نصير) يدفع عنك عقابه وهو جواب لئن (الذين آتيناهم الكتاب) يريد به مؤمنى أهل الكتاب (يتلونه حق تلاوته) بمراعاة اللفظ عن التحريف والتدبر فى معناه والعمل بمقتضاه وهو حال مقدرة والخبر ما بعده أو خبر على أن المراد بالموصول مؤمنو أهل الكتاب (أولئك يؤمنون به) بكتابهم

تأكيد للتنفير عن اتباعهم بل فى الحقيقة تأكيد لتنفير أمته صلى الله عليه وسلم عن اتباعهم (قوله الذين آتيناهم الكتاب) لما ذكر الله تعالى مساوى أعمال اليهود ووخامة عاقبتهم على التفصيل المذكور فكأن سائلا يقول ما حال المؤمنين منهم فقيل هم الذين يتلون الكتاب حق تلاوته و يؤمنون به فلذا ترك العاطف وتخصيص ايتاء الكتاب بهم اشعار بان الذين لا يتلونه حق تلاوته ولا يؤمنون به كأنهم ما أوتوا الكتاب أو ههنا موصوف مقدر أى

المؤمنون الذين آتيناهم الكتاب (قوله حال مقدرة) أى مقدرين التلاوة اذ لا يكون الاتيان فى حال التلاوة بل فى حال تقديرها (قوله أو خبر على ان المراد بالموصول مؤمنوا أهل الكتاب) يعنى على التقدير الاول لا حاجة الى أن يقال المراد بالموصول مؤمنو أهل الكتاب بل المعنى على ذلك التقدير ان أهل الكتاب الذين يتلونه حق تلاوته مؤمنون به فيكون هذا التخصيص مستفادا من الحال لان حق التلاوة لا يكون الا لهم فيصح الخبر عن الذين آتيناهم مع ما بعده باولئك يؤمنون به وأما اذا كان يتلونه خبرا فلا بد ان يقال المراد من الذين آتيناهم الكتاب المؤمنون منهم اذ لو لم يرد ذلك لم يصح الخبر عنهم بانهم يتلون الكتاب حق تلاوته واعلم انه يفهم من قوله يريد به مؤمنى أهل الكتاب ان المراد من الذين آتيناهم الكتاب المؤمنون منهم البتة ومن قوله أو خبر على ان المراد بالموصول مؤمنوا أهل الكتاب انهم المرادون على هذا التقدير دون التقدير الأول وما هذا الا اختلاف و يمكن ان يقال انه بنى الكلام فى الأول على ما هو الظاهر لأن الظاهر ان يكون يتلونه خبرا اذ كونه حالا محتاج الى نوع تكلف وفى الثانى فصل ما هو المحتمل فوائده (قوله على ان المراد بالموصول الخ) التصريح بان ما قاله أولا من انه يريد به مؤمنى أهل الكتاب انهم المرادون البتة على تقدير

كون يتلون خبرا الا على تقدير كونه حالا فان قيل اذا كان كونه خبرا أظهر كان أولى بان يقدم فى الذكر قلنا هو وان كان أظهر لكن احتمال الحالية أدق فلعله قدمه لذلك (قوله لما صدر قصتهم بالأمر بذكر النعم الخ) يعنى قوله تعالى بعد ذكر قصة آدم وهو يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم الخ (قوله والابتلاء فى الاصل التكليف بالأمر الشاق الى قوله ظن ترادفهما) فيه رد على الكشاف حيث جعل الابتلاء الاختبار وجعل الاختبار مجازا لاستحالة حقيقة الاختبار ممن لا يخفى عليه خافية فان المصنف صرح بان معنى الابتلاء حقيقة التكليف بالأمر الشاق وهذا فى حق الله تعالى صحيح واقع ولا يحتاج الى التجوّز غاية الأمر ان الابتلاء الذى صدر من الناس كان متضمنا للاختبار قال الراغب ان الابتلاء والبلاء يتضمن أمرين تعرف ما يجهل من حاله وظهور جودته ورداءته بعد فربما قصد الامران وربما قصد أحدهما فاذا انسب الى الله فهو الامر الثانى وكأنهم لا يجعلونه من ابتلاه الله بكذا اذا أصابه ما يكرهه ويشق عليه اما لأن جل الأوامر والنواهى على المكاره وعدها من البلايا ليس بمناسب واما

دون المحرفين (ومن يكفر به) بالتحريف والكفر بما يصدقه (فاولئك هم الخاسرون) حيث اشتروا الكفر بالايمان (يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون) لما صدر قصتهم بالامر بذكر النعم والقيام بحقوقها والحذر من اضاعتها والخوف من الساعة وأهوالها كرر ذلك وختم به الكلام معهم مبالغة فى النصح وايذانا بانه فذلكة القضية والمقصود من القصة (واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات) كلفه باوامر ونواه والابتلاء فى الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما والضمير لابراهيم وحسن لتقدمه لفظا وان تأخر رتبة لان الشرط أحد التقدمين والكلمات قد تطلق على المعانى فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة المذكورة فى قوله تعالى التائبون العابدون الآية وقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات الى آخر الآية وقوله قد أفلح المؤمنون الى قوله أولئك هم الوارثون كما فسرت بها فى قوله فتلقى آدم من ربه كلمات وبالعشر التى هى من سننه وبمناسك الحج وبالكوكب والقمرين والختان وذبح الولد والنار والهجرة على انه تعالى عامله بها معاملة المختبر بهن وبما تضمنته الآيات التى بعدها وقرئ ابراهيم ربه على أنه دعا ربه بكلمات مثل أرنى كيف تحيى الموتى واجعل هذا البلد آمنا ليرى هل يجيبه وقرأ ابن عامر ابراهام بالالف جميع ما فى هذه السورة (فأتمهن) فاداهن كملا وقام بهن حق القيام لقوله تعالى وابراهيم الذى وفى وفى القراءة الاخيرة الضمير لربه أى أعطاه جميع ما دعاه (قال انى جاعلك للناس اماما) استئناف ان أضمرت ناصب اذ كأنه قيل فماذا قال له ربه حين أتمهن فاجيب بذلك أو بيان لقوله ابتلى فتكون الكلمات ما ذكره من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام وان نصبته بقال فالمجموع جملة معطوفة على ما قبلها وجاعل من جعل الذى له مفعولان والامام اسم لمن يؤتم به وامامته عامة مؤبدة اذ لم يبعث بعده نبى الا كان من ذريته مامورا باتباعه (قال ومن ذريتى)

عطف

لأنه أيضا اختبار فانه قد يكون بالخير وقد يكون بالشر أقول فى كلا الوجهين نظر أما فى الأول فلانا لا نسلم ان جل الاوامر والنواهى على ما يشق على الشخص وعدها من البلايا ليس بمناسب كيف وقد ورد الانبياء أشد الناس بلاء وأعظمهم أجرا وفيه نظر فتأمل واما فى الثانى فلانا لا نسلم انه حينئذ اختبار اذ الاختبار حقيقة انما يصدر ممن يجهل عاقبة الامور وهو فى حقه تعالى محال والجواب ان مراده انه يستلزم الاختبار بالمعنى الذى ذكره وهو ظهور الجودة والرداءة اذا انسب الى الله تعالى وبالوجهين المذكورين اذا انسب الى غيره فيكون ابتلاء الله نبيه بالكلمات لا يستلزم أن يكون ذلك الابتلاء اختبارا (قوله فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة المذكورة فى قوله تعالى الخ) فيه نظر اذ ليس هذه المذكورات ثلاثين بل المذكور فى سورة براءة عشر وهو قوله تعالى التائبون العابدون الآية وفى سورة الاحزاب عشر أيضا وهو قوله ان المسلمين والمسلمات الآية وفى سورة المؤمنين سبع فيكون المجموع سبعا وعشرين وقال فى الكشاف عشر فى براءة وعشر فى الاحزاب وعشر فى المؤمنين وسأل سائل وقال العلامة التفتازانى ان قيل المذكور فى السورتين أربعة عشر ست فى المؤمنين وثمانية فى سأل سائل واذا سقط المكرر وجعل الدائمون فى الصلاة هم المحافظون عليها والذين فى أموالهم حق معلوم عين الفاعلين للزكاة بشموله ما يوصل به الأقارب والأباعد ليرجع ما فى السورتين الى عشر لم يتحقق فى كل من براءة والأحزاب عشر لتكرار المؤمنين قلنا يجوز أن يجعل الدائمون أيضا غير المحافظين أو يجعل الراعون للامانات والعهد آيتين ليتحقق فى السورتين أحد عشر وفى براءة والاحزاب تسعة عشر فيصير المجموع ثلاثين لكنه لا يبقى حينئذ فى كل من براءة والاحزاب عشر (قوله على انه تعالى عامله معاملة المختبر

عطف على الكاف أى وبعض ذريتى كما تقول وزيدا فى جواب سأكرمك والذرية نسل الرجل فعلية أو فعولة قلبت راؤها الثانية ياء كما فى تقضيت من الذر بمعنى التفريق أو فعولة أو فعيلة قلبت همزتها من الذرء بمعنى الخلق وقرئ ذريتى بالكسر وهى لغة (قال لا ينال عهدى الظالمين) اجابة الى ملتمسه وتنبيه على أنه قد يكون من ذريته ظلمة وانهم لا ينالون الامامة لانها أمانة من الله تعالى وعهد والظالم لا يصلح لها وانما ينالها البررة الاتقياء منهم وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكبائر قبل البعثة وان الفاسق لا يصلح للامامة وقرئ الظالمون والمعنى واحد اذ كل ما نالك فقد نلته (واذ جعلنا البيت) أى الكعبة غالب عليها كالنجم على الثريا (مثابة للناس) مرجعا يثوب اليه أعيان الزوار أو أمثالهم أو موضع ثواب يثابون بحجه واعتماره وقرئ مثابات أى لانه مثابة كل أحد (وأمنا) وموضع أمن لا يتعرض لاهله كقوله تعالى حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم أو يأمن حاجه من عذاب الآخرة من حيث ان الحج يجب ماقبله أو لا يؤاخذ الجانى الملتجئ اليه حتى يخرج وهو مذهب أبى حنيفة رضى الله عنه (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) على ارادة القول أو عطف على المقدر عاملا لاذ أو اعتراض معطوف على مضمر تقديره ثوبوا اليه واتخذوا على ان الخطاب لامة محمد صلى الله عليه وسلم وهو أمر استحباب ومقام ابراهيم هو الحجر الذى فيه أثر قدمه أو الموضع الذى كان فيه الحجر حين قام عليه ودعا الناس الى الحج أو رفع بناء البيت وهو موضعه اليوم روى أنه عليه الصلاة والسلام أخذ بيد عمر رضى الله تعالى عنه وقال هذا مقام ابراهيم فقال عمر أفلا نتخذه مصلى فقال لم أومر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت وقيل المراد به الامر بركعتى الطواف لما روى جابر أنه عليه الصلاة والسلام لما فرغ من طوافه عمد الى مقام ابراهيم فصلى خلفه ركعتين وقرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وللشافعى رحمه الله تعالى فى وجوبهما قولان وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقيل مواقف الحج واتخاذها مصلى ان يدعى فيها ويتقرب الى الله تعالى وقرأ نافع وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضى عطفا على جعلنا أى واتخذ

بهن الخ) هذا لا حاجة اليه على مافسر به الابتلاء كما لا يخفى (قوله عطف على الكاف الخ) قال العلامة التفتازانى فيه ان الجار والمجرور لا يصلح أن يكون مضافا اليه فكيف يعطف عليه وان العطف على الضمير المجرور كيف يصح بدون اعادة الجار وانه كيف جاز كون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل آخر فدفع الأولين بان الاضافة اللفظية فى تقدير الانفصال ومن ذريتى فى معنى بعض ذريتى فكأنه قال جاعل بعض ذريتى وهو صحيح أقول هذا يدل على ان من مستعمل بمعنى البعض والا لم يصح هذا الكلام ثم قال والثانى انه لعطف التلقين كما يقال لك سأكرمك فتقول وزيدا أى وتكرم زيدا يريد تلقينه بذلك ولم يجعله بتقدير أمر أى واجعل بعض ذريتى احترازا عن صورة الامر ودلالة على انه كائن واقع البتة وقد أشار المصنف الى دفع الاسئلة بالاجوبة المذكورة بقوله وبعض ذريتى كما تقول وزيدا فى جواب سأكرمك و يرد على هذا التوجيه أن يصير معنى الكلام قال انى جاعلك وبعض ذريتى وهو فاسد والصواب أن يقال تقدير الكلام قال أى ابراهيم اجعلنى وبعض ذريتى وطلب امامته بعد اخبار الله تعالى بأنه جعله اماما اظهارا لطلبها وشدة الرغبة فيها وجعل مافضل الله تعالى عليه وسيلة الى فضل آخر ونعمة أخرى وقال بعضهم انه عطف على الكاف ولا يلزم أن يكون العامل فى المعطوف هو العامل فى المعطوف عليه كما قال تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة فان العامل فى زوجك لا يكون أسكن بل ليسكن ويكون التقدير ليسكن زوجك الجنة أقول ههنا جملة مقدرة قبل واو العطف أو بعده والاول بتقدير اجعلنى وبعض ذريتى والثانى بتقدير واجعل بعض ذريتى (قوله فعلية) كالسرية من الذر بمعنى التفريق والياء ياء النسبة كان السرية منسوبة الى السر قال فى الصحاح السرية فعلية من السر وهو الجماع أو الاخفاء لان الانسان كثيرا مايسرها ويسترها عن زوجته وانما ضمت السين لان الابنية قد تغير فى النسبة خاصة (قوله أو فعولة) فيكون فى الاصل ذرورا فعولا كالسبوح والقدوس قلبت ضمة الراء الى الكسر للخفة ثم قلبت الواو ياء فصار ذريرة ثم قلبت الراء الثانية ياء وأدغمت الياء فى الياء فصار ذرية (قوله أو فعولة أو فعيلة الخ) فيكون الاصل ذرؤة فقلبت ضمة الراء كسرة وقلبت الواو ياء ثم قلبت الهمزة ياء وأدغمت الياء فى الياء فصار ذرية وعلى الثانى أصله ذريئة قلبت الهمزة ياء وأدغمت وكان الاعلال على هذا التقدير أخف (قوله اجابة الى ملتمسه) لان تخصيص الظالم بعدم نيل العهد دلالة على نيل غيره (قوله وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكبائر قبل البعثة) بل عصمتهم من الصغائر اذ الذنب ظلم كبيرا كان أو صغيرا (قوله أو اعتراض معطوف على مضمر) لا حاجة الى جعلها معطوفة على مضمر ان جعلت الواو اعتراضية لا عاطفة كما فى قوله ان الثمانين وقد بلغتها * قد أحوجت سمعى الى ترجمان ذكر فى المطول ان الواو فى قوله وقد بلغتها اعتراضية لا عاطفة ولا حالية ذكره بعض النحاة وبه يشعر ما ذكره صاحب الكشاف فى قوله تعالى واتخذ الله ابراهيم

خليـلا انها اعتراض لا محل لها من الاعراب (قوله أمرناهما) اذا كان معنى العهد الامر فلا يظهر وجه التعـدى بالى لان الامر لا يتعدى بالى بل المناسب ان يفسر بأوصينا اذ هو يتعدى بالى كما يقال أوصيت اليه الا ان يقال تعدى الامر بالى باعتبار التضمين أو يجعل الى زائدة للتأكيد كما أثبته الفراء كذا نقله صاحب المغنى (قوله آمنا ذا أمن كقوله تعالى فى عيشة راضية الخ) بان يكون آمنا من باب النسبة كلابن وتامر اذ الامن لا يقوم بالبلدة ولا تتصف البلد به بل انما يتصف به من اتصف بالادراك كالخوف (قوله أو آمنا أهله كقولك ليل نائم) فى هذه العبارة ابهام اذ الظاهر انه يلزم منه حذف الفاعل وتوضيحها ان نائما مسند الى ضمير الليـل مجازا لكن المقصود الاصل ليل نائم أهله (قوله قاس ابراهيم الرزق على الامامـة الخ) أى تصور ان الرزق مخصوص بالمخلصـين

الناس مقامه الموسوم به يعنى الكعبة قبـلة يصلون اليها (وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل) أمرناهما (أن طهرا بيتى) بان طهرا بيتى و يجوز ان تكون ان مفسرة لتضمن العهد معنى القول يريد طهراه من الاوثان والانجاس ومالا يليق به أو أخلصاه (للطائفين) حوله (والعاكفين) المقيمين عنده أو المعتكفين فيه (والركع السجود) أى المصلين جمع راكع وساجد (واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا) يريد به البلد أو المكان (بلدا آمنا) ذا أمن كقوله تعالى فى عيشة راضية أو آمنا أهـله كقولك ليل نائم (وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر) أبدل من آمن من أهله بدل البعض للتخصيص (قال ومن كفر) عطف على من آمن والمعنى وأرزق من كفر قاس ابراهيم عليه الصـلاة والسلام الرزق على الامامة فنبه سبحانه على ان الرزق رحمـة دنيوية تعم المؤمن والـكافر بخـلاف الامامة والتقدم فى الدين أو مبتدأ متضمن معنى الشرط (فامتعه قليلا) خـبره والـكفر وان لم يكن سببا للتمتيع لـكنه سبب لتقليله بان يجعله مقصورا بحظوظ الدنيا غير متوسل به الى نيل الثواب ولذلك عطف عليـه (ثم أضطره الى عـذاب النار) أى ألزه اليه لز المضطر لـكفره وتضييعه ما متعته به من النعم وقليلا نصب على المصـدر أو الظرف وقرئ بلفظ الامر فيهما على أنه من دعاء ابراهيم وفى قال ضميره وقرأ ابن عامر فامتعه من أمتع وقرئ فنمتعه ثم نضـطره واضطره بكسر الهمزة على لغـة من يكسر حروف المضارعـة وأطره بادغام الضاد وهو ضعيف لان حروف ضم شفر يدغم فيها ما يجاورها دون العكس (وبئس المصير) المخصوص بالذم محذوف وهو العذاب (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت) حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهى الاساس صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات ولعله مجاز من المقابل للقيام ومنه قعـدك الله ورفعها البناء عليها فانه ينقلها عن هيئـة الانخفاض الى هيئة الارتفاع و يحتمل ان يراد بها سافات البناء فان كل ساف قاعـدة ما يوضع فوقه و يرفعها بناؤها وقيل المراد رفع مكانته واظهار شرفه بتعظيمه ودعاء الناس الى حجـه وفى ابهام القواعد وتبيينها تفخيم لشأنها (واسمعيل) كان يناوله الحجارة ولـكنه لما كان له مدخل فى البناء عطف عليه وقيل كانا يبنيان فى طرفين أو على التناوب (ربنا تقبل منا) أى يقولان ربنا تقبل منا وقد قرئ به والجـلة حال منهما (انك أنت السميع) لدعائنا (العليم) بنياتنا (ربنا واجعلنا مسلمين

كالامامـة ولذا خص طلب الرزق بالمؤمنين فعرفه الله تعالى ان الرزق شامـل لهم ولغيرهم (قوله والـكفر وان لم يكن سبب التمتع لـكنه سبب لتقليـله) دفع سؤال عسى ان يوردوهو ان الشرط علـة للجزاء لـكن هنا ليس كذلك لانه ليس سبب التمتع فاجاب بانه سبب قلته (قوله وبئس المصير) الواو فيـه ليست للعطـف والالزم عطـف الانشاء عـلى الاخبار بل الواو للاسـتئناف كما قاله صاحب المغنى فى قوله واتقوا الله ويعلمـكم الله ان واو ويعلمـكم الله للاستئناف لا للعطف للزوم عطف الخبر على الامر (قوله قعدك الله تعالى) فى الـكشاف أى سأل الله ان يقعدك قال العـلامـة التفتازانى هو مصدر بحذف الزوائد فى موقع المفعول المطلق بمحذوف على ماصرح فى المفصل لا فى موقع المفعول به على ماذهب اليـه البعض فبين كلامى المفصـل والـكشاف اختـلاف فى الظاهر (قوله ورفعها البناء عليها فانه ينقلها عن هيئـة الانخفاض الى هيئة الارتفاع) فيه انه لا تصير القاعدة من هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع بل المرتفع البناء عليها لا نفسـها فالاولى الاقتصار على الوجهين الاخيرين (قوله وفى ابهام القواعد وتبيينها تفخيم شأنها) فان قلت عبارته تشعر بان من البيت صفة للقواعد والحال ان الجار والمجرور لا يكون صفة للمعرفة قلت يجعل صفة للمعرفة بتقدير متعلق معرفة والتقدير القواعد الـكائنـة من البيت كما قال العلامة التفتازانى فى شرح قول صاحب التلخيص الفصاحة فى المفرد خلوصه الخ اذ التقدير الفصاحة الـكائنة فى المفرد ويمكن ان يكون حالا بتأويل المتعلق والتقدير واذ يرفع ابراهيم القواعد الـكائنة من البيت

(قوله أومستسلمين الخ) الفرق بينه و بين الاول ان الاول معناه التوحيد وهو التصديق القلبي بان لارب سواه تعالى والثانى الانقياد فى جميع الامور (قوله والمراد طلب الزيادة فى الاخلاص الخ) يعنى ان أصل الاخلاص حاصل له فلاوجه لطلبه بل المراد ماذكر (قوله وعلمنا ان الحكمة الالهية الى قوله ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا) فيه شيآن أحدهما ان ماذكره يقتضى انه لابد ان يكون فى الدنيا الحمقى ولا يوجب ان يكون من ذريتهما والثانى انه يقتضى ان يفسر الاسلام بالاقبال بالكلية على الله ولا يناسب تفسيره بأصل الاسلام المقابل للكفر لان اسلام كل الذرية بل أهل الدنيا لايوجب تشويش المعاش بل اذا فسر به يجب ان يقال انهما خصا البعض لانهما علما ان بعض الذرية لايكونون كذلك (قوله ويجوز ان يكون من للتبيين الخ) والتقدير واجعل أمة مسلمة لك من ذريتنا كما ان التقدير فى قوله تعالى سبع سموات ومن الارض مثلهن سبع سموات ومثلهن من الارض فان قلت يلزم ان تكون الذرية مطلقا مسلمين لله تعالى فلم يستجب دعاؤهما قلنا لايلزم استجابة كل الدعاء ولو سلمنا فلا نسلم انهما دعوا باسلام كل الذرية لان طلب اسلام الذرية أعم من الكل والبعض لان البعض ذرية أيضا (قوله ولذلك لم يتجاوز مفعولين) أى ليس بمعنى اعلم حتى يكون له ثلاثة مفاعيل (قوله فنصب على التمييز) قال صاحب الكشاف ويجوز ان يكون فيه شذوذ تعريف التمييز قال العلامة التفتازانى أى يجوز تعريف التمييز بالاضافة على الشذوذ كما جاز باللام ومنه البيت إفيمن يجعل المنصوب تمييزا واما على اختياره فى المفصل من انه أى ماورد فى البيت شبيه بالمفعول لاتمييز فالمعنى انه لايجوز تعريف المميز على الشذوذ كما جاز فى المشبه بالمفعول الذى حقه التنكير بكونه فى معنى التمييز واقعا موقعه ولا يضره كون ذلك باللام وهى قد تعد زائدة كما فى اللئيم بخلاف الاضافة لان الاضافة أيضا قد لايقصد بهما التعيين أيضا أقول لايخفى ان الضمير نفسه راجع الى من وعلى هذا يكون مفيدا للتعريف كما فى سائر الضمائر الراجعة الى الاسماء بخلاف اللام فانها اذا كانت زائدة لايقصد بها معنى معين فتأمل

مسلمين لك) مخلصين لك من أسلم وجهه أومستسلمين من أسلم اذا استسلم وانقاد والمراد طلب الزيادة فى الاخلاص والاذعان أوالثبات عليه وقرئ مسلمين على ان المراد أنفسهما وهاجر وان التثنية من مراتب الجمع (ومن ذريتنا أمة مسلمة لك) أى واجعل بعض ذريتنا وانما خصا الذرية بالدعاء لانهم أحق بالشفقة ولانهم اذا صلحوا صلح بهم الاتباع وخصا بعضهم لما أعلما أن فى ذريتهما ظلمة وعلما أن الحكمة الالهية لاتقتضى الاتفاق على الاخلاص والاقبال الكلى على الله تعالى فانه مما يشوش المعاش ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا وقيل أرادا بالامة أمة محمد صلى الله عليه وسلم ويجوز أن تكون من للتبيين كقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم قدم على المبين وفصل به بين العاطف والمعطوف كما فى قوله تعالى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن (وأرنا) من رأى بمعنى أبصر أوعرف ولذلك لم يتجاوز مفعولين (مناسكنا) متعبدنا فى الحج أومذابحنا والنسك فى الاصل غاية العبادة وشاع فى الحج لما فيه من الكلفة والبعد عن العادة وقرأ ابن كثير والسوسى عن أبى عمرو و يعقوب أرنا قياسا على فخذ فى فخذ وفيه اجحاف لان الكسرة منقولة من الهمزة الساقطة دليل عليها وقرأ الدورى عن أبى عمرو بالاختلاس (وتب علينا) استتابة لذريتهما أوعما فرط منهما سهوا ولعلهما قالاه هضما لانفسهما وارشادا لذريتهما (انك أنت التواب الرحيم) لمن تاب (ربنا وابعث فيهم) فى الامة المسلمة (رسولا منهم) ولم يبعث من ذريتهما غير محمد صلى الله عليه وسلم فهو المجاب به دعوتهما كما قال عليه الصلاة والسلام أنا دعوة أبى ابراهيم و بشرى عيسى ورؤيا أمى (يتلو عليهم آياتك) يقرأ عليهم و يبلغهم ما توحى اليه من دلائل التوحيد والنبوة (ويعلمهم الكتاب) القرآن (والحكمة) ما تكمل به نفوسهم من المعارف والاحكام (ويزكيهم) عن الشرك والمعاصى (انك أنت العزيز) الذى لايقهر ولايغلب على مايريد (الحكيم) المحكم له (ومن يرغب عن ملة ابراهيم) استبعاد وانكار لان يكون أحد يرغب عن ملته الواضحة الغراء أى لايرغب أحد عن ملته (الامن سفه نفسه) الامن استمهنها وأذلها واستخف بها قال المبرد وثعلب سفه بالكسر متعد وبالضم لازم ويشهد له ماجاء فى الحديث الكبر أن تسفه الحق وتغمص الناس وقيل أصله سفه نفسه على الرفع فنصب على التمييز نحو غبن رأيه وألم رأسه وقول جرير

ونأخذ بعده بذناب عيش * أجب الظهر ليس له سنام

أو سفه فى نفسه فنصب بنزع الخافض والمستثنى فى محل الرفع على المختار بدلا من الضمير فى يرغب لانه فى معنى النفى (ولقد اصطفيناه فى الدنيا وانه فى الآخرة لمن الصالحين) حجة وبيان لذلك فان من كان صفوة العباد فى الدنيا مشهودا له بالاستقامة والصلاح يوم القيامة كان حقيقا بالاتباع له لايرغب عنه

الاسفيه أو متسفه أذل نفسه بالجهل والاعراض عن النظر (اذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) ظرف لاصطفيناه أو تعليل له أو منصوب باضمار أذكر كأنه قيل أذكر ذلك الوقت لتعلم أنه المصطفى الصالح المستحق للامامة والتقدم وانه نال ما نال بالمبادرة الى الاذعان واخلاص السر حين دعاه ربه وأخطر بباله دلائله المؤدية الى المعرفة الداعية الى الاسلام روى أنها نزلت لما دعا عبدالله بن سلام ابنى أخيه سلمة ومهاجرا الى الاسلام فاسلم سلمة وأبى مهاجر (ووصى بها ابراهيم بنيه) التوصية هى التقدم الى الغير بفعل فيه صلاح وقربة وأصلها الوصل يقال وصاه اذا وصله وفصاه اذا فصله كأن الموصى يصل فعله بفعل الموصى والضمير فى بها للملة أو لقوله أسلمت على تأويل الكلمة أو الجملة وقرأ نافع وابن عامر وأوصى والاول أبلغ (ويعقوب) عطف على ابراهيم أى ووصى هو أيضا بها بنيه وقرئ بالنصب على انه ممن وصاه ابراهيم (يابنى) على اضمار القول عند البصريين متعلق بوصى عند الكوفيين لانه نوع منه ونظيره

رجلان من ضبة أخبرانا * امارأينا رجلا عريانا

بالكسر وبنو ابراهيم كانوا أربعة اسمعيل واسحق ومدين ومدان وقيل ثمانية وقيل أربعة عشر وبنو يعقوب اثنا عشر روبيل وشمعون ولاوى ويهوذا ويشسوخور وزبولون ونفتونى ودون وكوذا وأوشير وبنيامين ويوسف (ان الله اصطفى لكم الدين) دين الاسلام الذى هو صفوة الاديان لقوله تعالى (فلا تموتن الا وأنتم مسلمون) ظاهره النهى عن الموت على خلاف حال الاسلام والمقصود هو النهى عن ان يكونوا على خلاف تلك الحال اذا ماتوا والامر بالثبات على الاسلام كقولك لا تصل الا وأنت خاشع وتغيير العبارة للدلالة على أن موتهم لا على الاسلام موت لا خير فيه وان من حقه أن لا يحل بهم ونظيره فى الامر مت وأنت شهيد وروى ان اليهود قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ألست تعلم أن يعقوب أوصى بنيه باليهودية يوم مات فنزلت (أم كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت) أم منقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار أى ما كنتم حاضرين اذ حضر يعقوب الموت وقال

(قوله اذ قال له ربه أسلم) قال العلامة التفتازانى جعل اذ قال ظرفا لاصطفينا أحسن من جهة المعنى وتوسيط وانه فى الآخرة لمن الصالحين عطفا على لقد اصطفينا لا يأباه لفظا لانها تقرير وتأكيد لجملة اصطفيناه لان اصطفيناه فى الدنيا انما هو للنبوة وما يتعلق بصلاح الآخرة ولا حاجة الى ان يجعل اعتراضا أو حالا مقدرة أقول فيه نظر لانه اذا كان قوله تعالى وانه فى الآخرة لمن الصالحين تأكيدا لا تكون الواو للعطف اذ لا تعطف الجملة المؤكدة على ما تؤكدها فتكون الواو اعتراضية أو حالية (قوله والضمير للملة) قال العلامة التفتازانى الضمير فى بها لقوله أسلمت لا للملة على ما قيل لان قوله ووصى عطف على أسلمت فالمعنى قال ذلك فى حق نفسه ووصى به بنيه بان يذكروه حكاية عن أنفسهم ولكن ترك المضمر الى المظهر أعنى ابراهيم ربما يرجح العطف على الكلام الاسبق وكون الضمير للملة وكذا عطف يعقوب على ابراهيم أقول ظهر من كلامه ان التصريح باسم ابراهيم وعطف يعقوب عليه يرجحان كون الضمير للملة وكذا تأنيث الضمير يدل على انها للملة اذ لا يحتاج الى تأويل واما على تقدير رجوعه الى أسلمت فيحتاج اليه كما مر فهذه مرجحات ثلاثة فالحمل على مقتضاها أولى فحق العبارة ان يقال الضمير للملة وان أمكن الرجوع الى أسلمت (قوله ظاهره النهى عن الموت على خلاف حال الاسلام الخ) لا يخفى ان الموت ليس بمقدور حتى يطلب الامتناع منه بل النهى فى الحقيقة متوجه الى الحال وهو عدم الاسلام بل نقول هو قيد اذ المقصود النهى عن الموت على غير حال الاسلام والنهى يتوجه الى القيد كما هو فى سائر المواضع قال العلامة التفتازانى الجمهور على انه كناية وان كان يحتمل المجاز أقول لك أن تقول لا وجه لاحتمال الكلام كونه مجازا أو كناية لأن الكناية انما تكون حيث يقصد ارادة المعنى الحقيقى وههنا لا يتصور اذ لا يتصور النهى عن الموت كما مر انه ليس بمقدور بل يجب أن يحمل على المجاز اذ معناه الحقيقى غير مراد أصلا وانما المراد النهى عن تلك الحال والجواب الحق ان كونه كناية باعتبار ان النهى يتوجه الى القيد فيمكن أن يكون التركيب باقيا على معناه الاصلى وان يراد بالتركيب غير معناه الأصلى بل يراد النهى عن غير حالة الاسلام فكأنه قال لا تكونوا كافرين حالة الموت نعم يرد ان المجاز على ما حقق فى موضعه ما يمتنع حمله على المعنى الأصلى والكناية ما لا يمتنع فبينهما تناف فتأمل (قوله كقولك لا تصل الا وأنت خاشع) اذ ليس النهى متعلقا بالصلاة نفسها بل تعلق بها باعتبار الخشوع فيكون فى الحقيقة متعلقا بعدم الخشوع (قوله أم منقطعة) قال العلامة التفتازانى أم منقطعة ومعنى بل الاضراب عن الكلام الأول لا بمعنى نفيه والحكم ببطلانه بل بمعنى الاخذ فيما هو أهم وهو التحريض على اتباع محمد عليه الصلاة والسلام باثبات بعض معجزاته وهو الاخبار عن أحوال الانبياء السابقين من غير سماع من أحد ولا قراءة من كتاب ومعنى الهمزة

لبنيه

الانكار بمعنى لم يكن أى ما كنتم حاضرين ذلك وماشاهدتم تلك الاحوال ولاسمعتم هذا المقال وانما حصل لكم العلم به من طريق الوحى والخطاب للمؤمنين أقول فيه نظر اذ الكلام السابق أيضا اثبات بعض معجزاته اذ هو اخبار عن حال ابراهيم وأدعيته وكونه على دين الاسلام والاخبار عن حال يعقوب ووصيته لبنيه والاولى أن يقال ان بل لمجرد الانتقال من غرض الى آخر وهو حال يعقوب و بنيه فى حال موته ثم قال وقيل الخطاب لليهود حيث زعموا انه ما كان نبى الاعلى اليهودية وقالوا للنبى ان يعقوب يوم مات وصى بنيه باليهودية ورده المصنف بانهم لوشهدوا ذلك الوقت وسمعوا وصية يعقوب لظهر لهم كونه على ملة الاسلام ووصيته لبنيه كذلك فكيف يقال لهم فى الرد عليهم أ كنتم حاضرين حين وصى يعقوب بما ينافى دعوتكم مثلا تقول لمن رمى أحدا بالفسق أ كنت حاضرا حين شرب وقتل ولا تقول حين صام وصلى وزكى أقول توجيهه ان قول القائل أ كنت حاضرا حين صلى وصام دال على ان الرامى المذكور يصح أن يقول ماقال لوحضر حين صلاته وصيامه لكنه لا يصح كما تقول كيف تصديت للمثنوى وأنت لا تعرف الفقه فانه يدل على ان له التصدى اذا كان عارفا بالفقه وقد يجاب بوجهين أحدهما أن الاستفهام حينئذ يكون للتقرير أى كانت أوائلكم حاضرين حين وصى بنيه عليه الصلاة والسلام بالاسلام والتوحيد وأنتم عالمون بذلك فما بالكم تدعون عليه اليهودية وثانيهما انه تم الانكار عند قوله ماتعبدون من بعدى ويكون قوله قالوا نعبد بيان الفساد ادعائهم لاداخلا فى حيز الانكار (قوله أو متصلة الخ) قال العلامة التفتازانى قال صاحب الكشاف واذا كان الخطاب لليهود فالوجه ان تكون متصلة محذوفة المعطوف عليه أى أتدعون على الانبياء اليهودية أم تعلمون كونهم على الاسلام والتوحيد من جهة اعترافكم بحضور آبائكم مجلس وصيته واعلامهم (١٩١) اياكم قرنا قرنا وليس الاستفهام على حقيقته

لبنيه ماقال فلم تدعون اليهودية عليه أو متصلة بمحذوف تقديره أ كنتم غائبين أم كنتم شاهدين وقيل الخطاب للمؤمنين والمعنى ماشاهدتم ذلك وانما علمتموه بالوحى وقرئ حضر بالكسر (اذ قال لبنيه) بدل من اذ حضر (ماتعبدون من بعدى) أى أى شئ تعبدونه أراد به تقريرهم على التوحيد والاسلام وأخذ ميثاقهم على الثبات عليهما ومايسأل به عن كل شئ مالم يعرف فاذا عرف خص العقلاء بمن اذا سئل عن تعيينه وان سئل عن وصفه قيل ماز يد أفقيه أم طبيب (قالوا نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق) المتفق على وجوده وألوهيته و وجوب عبادته وعد اسمعيل من آبائه تغليبا للاب والجد أو لانه كالأب لقوله عليه الصلاة والسلام عم الرجل صنو أبيه كما قال عليه الصلاة والسلام فى العباس رضى الله عنه هذا بقية آبائى وقرئ اله أبيك على انه جمع بالواو والنون كما قال

ولما تبين أصواتنا ۞ بكين وفديننا بالابينا

بل على سبيل الفرض والتقدير والتفويض الى اختيارهم قصدا الى تبكيتهم والزامهم لقطعهم بالثانى من الأمرين أعنى حضور اسلافهم أقول تبكيتهم لا يحتاج الى جعل أم متصلة بل يكفى كونها منفصلة فى تبكيتهم واقرارهم بعين ماذكر ولذا ردد المصنف كون أم متصلة أو منفصلة على تقدير ان يكون الخطاب لليهود قال العلامة التفتازانى فان قيل لامعنى للاسلام الذى عليه يعقوب و بنوه سوى الاذعان والقبول للاحكام والاخلاص لله لاتصديق نبينا عليه الصلاة والسلام والتوحيد والاسلام بهذا المعنى لا ينافى اليهودية ليلزم من ثبوتها انتفاؤها قلنا لاتوحيد لهم لقولهم عزير ابن الله ولا اسلام لعنادهم واستكبارهم عن قبول كثير من الأحكام أقول الاولى ان يستدل على نفى توحيدهم بقوله تعالى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله الآية (قوله أراد به تقريرهم على التوحيد الخ) ليس الغرض منه ان الاستفهام ليس على حقيقته لأن قوله تعالى حكاية عن يعقوب ماتعبدون من بعدى يحتمل أن يكون استفهاما حقيقة لان معنى ماتعبدون من بعدى أى شئ تقرر فى خواطركم ان تعبدوه و يمكن ان لا يكون مافى خواطركم معلوما ليعقوب عليه الصلاة والسلام لكن أراد بهذا السؤال مجردتا كيده وتقريره وأخذ العهد عليه وهذا هو ظاهر ماقاله المصنف لكن ماروى ان سبب سؤال يعقوب عليه الصلاة والسلام عن بنيه والباعث على ارادة التقرير المذكور انه عليه الصلاة والسلام لما دخل مصر رأى أهله يعبدون الاوثان والنيران فخاف على بنيه أن يعبدوا شيأ منها بعد وفاته يؤيد الاول (قوله تغليبا للاب والجد أو لانه كالاب الخ) فيه ان التغليب لابد ان يعتبر فيه انه كالاب اذ لو لم يجعل كالاب لم يصح اطلاق اسم الأب عليه وتغليب الأب على غير الأب لان الاطلاق المذكور تجوز ولابد فى المجاز من العلاقة ولذا لم يورد صاحب الكشاف هذا التفصيل و يمكن أن يجاب بان التجوز لا بد فيه من العلاقة لكن لا يجب أن تكون العلاقة المشابهة فيمكن أن يكون التغليب باعتبار علاقة أن اسمعيل ابن ابراهيم الذى هو أب فاطلق اسم الأب عليه تجوزا حينئذ تظهر المقابلة بين كون اطلاقه على سبيل التغليب أو على كونه شبيها بالأب بقى انه يمكن أن يكون التغليب باعتبار المشابهة فلا يلائم المقابلة المذكورة (قوله وفديننا بالابينا) أى فديننا للاشباع ومعنى الكلام جعلنا آباءهم فداء لنا

أومفرد وابراهيم وحده عطف بيان (الٰهاواحدا) بدل من اله آبائك كقوله تعالى بالناصية ناصية كاذبة وفائدته التصريح بالتوحيد ونفي التوهم الناشئ من تكرير المضاف لتعذر العطف على المجرور والتأكيد أونصب على الاختصاص (ونحن له مسلمون) حال من فاعل نعبد أومفعوله أومنهما ويحتمل أن يكون اعتراضا (تلك أمة قدخلت) يعني ابراهيم ويعقوب وبنيهما والامة في الاصل المقصود وسمي بها الجماعة لان الفرق تؤمها (لهاما كسبت ولكم ما كسبتم) لكل أجر عمله والمعنى ان انتسابكم اليهم لايوجب انتفاعكم بأعمالهم وانما تنتفعون بموافقتهم واتباعهم كما قال عليه الصلاة والسلام لايأتيني الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم (ولاتسألون عما كانوا يعملون) أي لاتؤاخذون بسيئاتهم كما لاتثابون بحسناتهم (وقالوا كونوا هودا أونصارى) الضمير الغائب لاهل الكتاب واو للتنويع والمعنى مقالتهم أحد هذين القولين قالت اليهود كونوا هودا وقالت النصارى كونوا نصارى (تهتدوا) جواب الامر (قل بل ملة ابراهيم) أي بل نكون ملة ابراهيم أي أهل ملته أو بل نتبع ملة ابراهيم وقرئ بالرفع أي ملته ملتنا أوعكسه أونحن ملته بمعنى نحن أهل ملته (حنيفا) مائلا عن الباطل الى الحق حال من المضاف أوالمضاف اليه كقوله تعالى ونزعنا مافي صدورهم من غل اخوانا (وما كان من المشركين) تعريض بأهل الكتاب وغيرهم فانهم يدعون اتباعه وهم مشركون (قولوا آمنا بالله) الخطاب للمؤمنين لقوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به (وما أنزل الينا) القرآن قدم ذكره لانه أول بالاضافة الينا أوسبب للايمان بغيره (وما أنزل الى ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط) الصحف وهي وان نزلت الى ابراهيم لكنهم لما كانوا متعبدين بتفاصيلها داخلين تحت أحكامها فهي أيضا منزلة اليهم كما ان القرآن منزل الينا والاسباط جمع سبط وهو الحافد يريد به حفدة يعقوب أوأبناءه وذراريهم فانهم حفدة ابراهيم واسحق (وما أوتي موسى وعيسى) التوراة والانجيل أفردهما بالذكر بحكم أبلغ لان أمرهما بالاضافة الى موسى وعيسى

(قوله أومفرد وابراهيم وحده عطف بيان) فيكون اسماعيل واسحق معطوفين على أبيك (قوله لتعذر العطف على المجرور) أي تكرير لفظ الاله في قوله تعالى واله آبائك لتعذر عطف الآباء على الضمير المجرور وهو كاف الخطاب في قوله تعالى الهك بدون اعادة الخافض وفيه بحث اذ قد صرح بعض المحققين بانه يجوز العطف بلا اعادة الجار كما قرأ حمزة في قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام قال الرضي وأجيب بان الباء مقدر ويجر بها وهو ضعيف لأن حرف الجر لا يعمل مقدرا في الاختيار الا في الله لافعلن ولايجوز أن يكون الواو للقسم لانه اذن يكون قسيم السؤال لان قبله اتقوا الله الذي تساءلون به وقسيم السؤال لايكون الامع الباء كما يجيء والظاهر ان حمزة جوز ذلك بناء على مذهب الكوفيين لانه كوفي ولانسلم تواتر القراآت السبع أقول فيه نظر اما أولا فلان اطلاقه ليس على ماينبغي واما ثانيا فلانه يفهم من كلامه ان قراءة حمزة مبني على الدراية لا على الرواية وقد قلد في ذلك صاحب الكشاف ومن يحذو حذوه وقد خطأهم المحققون في ذلك (قوله والتأكيد) عطف على التصريح أي فائدته التصريح بالتوحيد والتأكيد أي تأكيد الالوهية وتقريرها (قوله لكل أجر عمله) لهم أجر عملهم ولكم أجر عملكم فهذا قصر المسند اليه على المسند لان أجر عملهم مقصور على الاتصاف بكونه لهم لالكم وأجر عملكم مقصور على الاتصاف بكونه لكم لالهم كما قيل في تميمي أنا أي أنا مقصور على التميمية لاأتجاوز الى القيسية ويمكن ان يكون قصر المسند على المسند اليه أي الكون لهم مقصور على عملهم لايتجاوز الى عملكم قال العلامة التفتازاني كلام صاحب الكشاف مشعر بان في الآية قصر المسند على المسند اليه كما قالوا في لكم دينكم ولي دين أي لاديننكم (قوله حال من المضاف أو المضاف اليه) انما لم يقل أوعنهما كما قال في ونحن له مسلمون لان حنيفا لفظ مفرد ولو كان حالا عنهما معا لثني وفيه تعريض بصاحب الكشاف حيث لم يتعرض الى كونه حالا من المضاف لكن الوجهان صحيحان لان الملة مائلة عن الباطل وكذا ابراهيم فان قلت اذا كان حالا عن المضاف يجب تأنيثه ليطابق ذا الحال قلت يمكن ان يجري على المضاف حكم المضاف اليه أو يكون حنيفا صفة محذوف أي دينا حنيفا أوعلى تشبيهه بفعيل الذي بمعنى مفعول كما قاله المصنف في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين (قوله أفردهما بالذكر بحكم أبلغ) وجه الابلغية ان ايتاء شيء لشخص أقوى من انزاله عليه لان الايتاء معناه الاعطاء ثم ان الانزال مخصوص بالكتاب واما الايتاء فشامل له ولغيره فلو فسر أوتي بما هو أعم من التوراة والانجيل لكان أولى (قوله لان أمرهما الخ) علة للافراد بالذكر وحاصل ماذكر ان للكتابين نسبة اليهما خاصة لاتكون لما سبق من الصحف اذ للكتابين أحكام خاصة بالنسبة اليهما بخلاف الصحف ولان الكتابين منزلان عليهما دون الصحف

(قوله والنزاع وقع فيهما) أى دون الصحف فان اليهود كذبوا بالانجيل وعيسى والنصارى كذبوا التوراة وموسى (قوله وأحد لوقوعه فى سياق النفى عام الخ) قال العلامة التفتازانى أحد بمعنى الجماعة بحسب أصل الوضع لانه اسم لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث وهذا غير الاحد الذى هو أول العدد فى مثل قل هو الله أحد وليس كونه فى معنى الجماعة من جهة كونه نكرة فى سياق النفى على ماسبق الى كثير من الاوهام ألا يرى انه لا يستقيم لا نفرق بين رسول من الرسول الا بتقدير عطف أى رسول ورسول أقول هذا رد على المصنف ومن يحذو حذوه (قوله أو مزيدة للتأكيد) اى الباء مزيدة للتأكيد (قوله أو المثل مقحم) وفائدة الاقحام الاشعار فى ظاهر الامر بان مثله تام فى الهداية فهو كذلك وعلى هذه التقادير سوى كون الباء زائدة تكون ما موصولة أو موصوفة وعلى تقديره تكون مامصدرية ويكون ما آمنتم بتأويل الايمان (قوله أو وعيد للمعرضين) الأولى ان يقال ووعيد للمعرضين بالواو الواصلة دون أو الفاصلة فيقال هو وعد للمخاصين ووعيد للمعرضين

مغاير لماسبق والنزاع وقع فيهما (وما أوتى النبيون) جملة المذكورين منهم وغير المذكورين (من ربهم) منزلا عليهم من ربهم (لا نفرق بين أحد منهم) كاليهود فنؤمن ببعض ونكفر ببعض وأحد لوقوعه فى سياق النفى عام فساغ ان يضاف اليه بين (ونحن له) أى لله (مسلمون) مذعنون مخلصون (فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا) من باب التعجيز والتبكيت كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله اذ لا مثل لما آمن به المسلمون ولا دين كدين الاسلام وقيل الباء للآلة دون التعدية والمعنى ان تحروا الايمان بطريق يهدى الى الحق مثل طريقكم فان وحدة المقصد لا تأبى تعدد الطرق أو مزيدة للتأكيد كقوله تعالى جزاء سيئة بمثلها والمعنى فان آمنوا بالله ايمانا مثل ايمانكم به أو المثل مقحم كما فى قوله وشهد شاهد من بنى اسرائيل على مثله أى عليه ويشهد له قراءة من قرأ بما آمنتم به أو بالذى آمنتم به (وان تولوا فانما هم فى شقاق) أى ان أعرضوا عن الايمان أو عما تقولون لهم فما هم الا فى شقاق الحق وهو المناواة والمخالفة فان كل واحد من المتخالفين فى شق غير شق الآخر (فسيكفيكهم الله) تسلية وتسكين للمؤمنين ووعد لهم بالحفظ والنصرة على من ناواهم (وهو السميع العليم) اما من تمام الوعد بمعنى انه يسمع أقوالكم ويعلم اخلاصكم وهو مجازيكم لا محالة أو وعيد للمعرضين بمعنى انه يسمع مايبدون ويعلم مايخفون وهو معاقبهم عليه (صبغة الله) أى صبغنا الله صبغته وهى فطرة الله تعالى التى فطر الناس عليها فانها حلية الانسان كما ان الصبغة حلية المصبوغ أو هدانا الله هدايته وأرشدنا حجته أو طهر قلوبنا بالايمان تطهيره وسماه صبغة لانه ظهر أثره عليهم ظهور الصبغ على المصبوغ وتداخل فى قلوبهم تداخل الصبغ الثوب أو للمشاكلة فان النصارى كانوا يغمسون أولادهم فى ماء أصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم وبه تتحقق نصرانيتهم ونصبها على انه مصدر مؤكد لقوله آمنا وقيل على الاغراء وقيل على البدل من ملة ابراهيم عليه السلام (ومن أحسن من الله صبغة) لا صبغة أحسن من صبغته (ونحن له عابدون) تعريض بهم أى لا نشرك به كشرككم وهو عطف على آمنا وذلك يقتضى دخول قوله صبغة الله فى مفعول

عن الايمان الخ) بهذا يندفع سؤال توهم ههنا وهو ان التولى عبارة عن الاعراض عن الحق والشقاق وهو المخالفة مع الحق والشرط والجزاء متحدان فدفعه بان التولى هو الاعراض عن الايمان فلا يلزم الاتحاد ويكون المعنى فان تولوا وأعرضوا عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فهم مخالفون للحق ويظهر ان محمدا صلى الله عليه وسلم على الحق الصريح (قوله فسيكفيكهم الله) الضميران مفعولاه والسين للتأكيد فى مقابلة ان وقد أشعر كلام الزمخشرى بذلك فانه قال ومعنى السين ان ذلك كائن لا محالة وان تأخر الى حين وصرح فى سورة براءة فقال أولئك سيرحمهم الله السين مفيدة وجود الرحمة لا محالة فهو مؤكد الوعد ولم يتعرض المصنف الى ذلك (قوله أو للمشاكلة) هى التعبير عن الشئ بلفظ غيره لوقوعه فى صحبته بالنظر الى المقابل كما فى قوله تعالى تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك أو بالنظر الى الحال كما فى هذا المقام وفيها أى فى المشاكلة كلام وهو ان كل لفظ مستعمل فى المشاكلة فهو مجاز لانه استعمال للفظ فى غير ماوضع له فلم جعل باب المشاكلة خارجا عن البيان داخلا فى البديع قلنا المشاكلة من حيث انها مجاز داخل فى البيان ومن حيث انها موجب لتزيين اللفظ فهو من علم البديع ولا بعد فى ذلك فكثيرا ما تكون مسئلة واحدة مسئلة علمين باعتبارين مختلفين وقد قرر هذا فى موضعه (قوله مصدر مؤكد لقوله آمنا) أى مصدر مؤكد لمضمون هذه الجملة فيجب حذف عامله وهو صبغه (قوله وقيل على البدل من ملة ابراهيم) واذا كان مفعولا مطلقا تكون الجملة بدلا من آمنا بالله على تقدير ان يكون الخطاب للمؤمنين (قوله وذلك يقتضى دخول صبغة الله فى مفعول قولوا) أى ولا يكون اغراء ولا بدلا اذ لو لم يكن كذلك بل

كان اغراء و بدلا لزم فك النظم لانه يلزم منه الفصل بين المعطوف وهو نحن له عابدون والمعطوف عليه وهو آمنا بالاجنبى وهو صبغة الله وكذا بين البدل والمبدل منه (قوله ولمن ينصبها على الاغراء أو البدل ان يضمر قولوا الخ) أى لمن نصب صبغة الله على الاغراء ان يضمر قولوا على قوله نحن له عابدون لانه على تقدير الاغراء يصير التقدير هكذا الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون فلا يلزم فك النظم ورده العلامة التفتازانى بأنه لاوجه لارتكاب التقدير بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح واما على تقدير الابدال فيقدر اتبعوا ملة ابراهيم اذلو لم يقدر اتبعوا لزم ان يكون صبغة الله بدلا من جزء الجملة المتقدمة وهو ملة ابراهيم وان يكون ونحن له عابدون عطفا على جزء الجملة المتأخرة وهو آمنا مع عدم ارتباط تينك

الجملتين وهـذا يوجب تفكيك النظم واذا قدر اتبعوا ويكون قوله تعالى قولوا آمنا بالله بدلا من اتبعوا ملة ابراهيم فلا يلزم فك النظم أيضا وعليه الرد المذكور فان قيل اذا كان صبغة الله مصدرا مؤكدا لآمنا كما ذكر لزم الفصل بين المؤكد والتأكيد بالاجنبى وهو قوله تعالى فان آمنوا الآية وكذا الفصل بين المعطوف وهو ونحن له عابدون و بين المعطوف عليه وهو آمنا قلنا هـذا الفصـل ليس مطلقا بأجنبى بل هو متعلق بقولوا فى المعنى لانه فى الحقيقة مؤكد للقول بآمنا الآية (قوله كأنه ألزمهم على كل مذهب ينتحلونه افحاما وتبكيتا الخ) يعنى ان فى أمر النبوة مذهبين أحدهما وهو الحق الذى ذهب اليه أهل السنة انها تفضل من الله تعالى على من يشاء من عباده والثانى وهو مذهب الفلاسفة ومن يحذو حذوهم انها تحصل بالكسب بالمواظبة على الطاعات وتزكية النفس وتطهيرها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل وهذه الآية الزام لهم على أى مذهب اختاروا (قوله ومن أظلم ممن كتم الآية) فان قلت هذا الاستفهام للانكار فيكون فى المعنى خبرا فلا يصح عطفه على أنتم اعلم أم الله لانه انشاء قلت هذا فى جملتين لم يكن لهما حكم فى الاعراب اما الجملتان اللتان لهما حكم فى الاعراب بان يكونا مفعولى قالوا فيجوز عطف احداهما على الاخرى وان اختلفا انشاء واخبارا كما فى قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل نعم لابد بين هاتين الجملتين من المناسبة وهى حاصلة ههنا لان كلا منهما يتضمن انهم يزعمون خلاف ما فى علم الله (قوله ومن للابتداء) فيكون التقدير شهادة كائنة عنده كائنة من الله فلا يتوهم ان شهادة منكر وعنده صفتها وهو معرفة

قل

قولوا ولمن ينصبها على الاغراء أو البـدل ان يضمر قولوا معطوفا على الزموا أو اتبعوا ملة ابراهيم وقولوا آمنا بدل اتبعوا حتى لا يلزم فك النظم وسوء الترتيب (قل أتحاجوننا) أتجادلوننا (فى الله) فى شأنه واصطفائه نبيا من العرب دونكم روى ان أهل الكتاب قالوا الانبياء كلهم منا فلو كنت نبيا لكنت منا فنزلت (وهو ربنا وربكم) لا اختصاص له بقوم دون قوم يصيب برحمته من يشاء من عباده (ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم) فلا يبعد أن يكرمنا بأعمالنا كأنه ألزمهم على كل مذهب ينتحلونه افحاما وتبكيتا فان كرامة النبوة اما تفضل من الله على من يشاء والكل فيه سواء واما افاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلى بالاخلاص وكما ان لكم أعمالا ربما يعتبرها الله فى اعطائها فلنا أيضا أعمال (ونحن له مخلصون) موحدون نخلصه بالايمان والطاعة دونكم (أم يقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحق و يعقوب والاسباط كانوا هودا أو نصارى) أم منقطعة والهمزة للانكار وعلى قراءة ابن عامر وحمزة والكسائى وحفص بالتاء يحتمل ان تكون معادلة للهمزة فى أتحاجوننا بمعنى أى الامرين تأتون المحاجة أو ادعاء اليهودية أو النصرانية على الانبياء (قل أ أنتم أعلم أم الله) وقد نفى الامرين عن ابراهيم بقوله ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا واحتج عليه بقوله وما أنزلت التوراة والانجيل الا من بعده وهؤلاء المعطوفون عليه اتباعه فى الدين وفاقا (ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله) يعنى شهادة الله لابراهيم بالحنيفية والبراءة عن اليهودية والنصرانية والمعنى لا أحد أظلم من أهل الكتاب لانهم كتموا هذه الشهادة أو منا لو كتمنا هذه الشهادة وفيه تعريض بكتمانهم شهادة الله لمحمد عليه الصلاة والسلام بالنبوة فى كتبهم وغيرها ومن للابتداء كما فى قوله تعالى براءة من الله ورسوله (وما الله بغافل عما تعملون) وعيد لهم وقرئ بالياء (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) تكرير للمبالغة فى التحذير والزجر عما استحكم فى الطباع من الافتخار بالآباء والاتكال عليهم وقيل الخطاب فيما سبق لهم وفى هذه الآية لنا تحذيرا عن الاقتداء بهم وقيل المراد بالامة فى الاول الانبياء وفى الثانى أسلاف اليهود والنصارى (سيقول السفهاء من الناس) الذين خفت أحلامهم واستمهنوها بالتقليد والاعراض عن النظر يريد به المنكرين لتغيير القبلة من المنافقين واليهود والمشركين وفائدة تقديم الاخبار به توطين النفس واعداد الجواب واظهار المعجزة (ما ولاهم) ما صرفهم (عن قبلتهم التى كانوا عليها) يعنى بيت المقدس والقبلة فى الاصل الحالة التى عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للمكان المتوجه نحوه للصلاة

(قوله قل لله المشرق والمغرب) تخصيص هاتين الجلتين بالذكر لمزيد ظهورهما حيث كان احداهما مطلع الانوار والاصباح والاخرى مغربهما ولكثرة توجه الناس اليهما لتحقيق الاوقات لتحصيل المقاصد والمهمات (قوله أو عدولا) ان أراد ان كل واحد عدل كما هو الظاهر فليس كذلك وان أراد ان المجموع عدول فكذلك أيضا والظاهر على هذا ان يكون الخطاب مع الصحابة واذا فسر الوسط بمعنى الخير كما قال تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس لا يرد ما ذكر ولا يخفى ان ما أورد انما يتوجه اذا فسر العدل بالذى يكون على طريق الاستقامة كما دل عليه قوله مزكين بالعلم والعمل واما اذا كان بمعنى غير الفاسق وكذا اذا أريد به القريب من الاعتدال فلا يتوجه ما ذكر (قوله لا تثلمت به عدالتهم) فيه نظر اذ لا يلزم من مجرد الاشتغال بباطل تما سلب العدالة لانه يجوز ان يكون الاشتغال به بعرض شبهة وهو لا يستلزم الفسق الذى هو سلب العدالة ألا يرى ان كلا من المجتهدين اشتغلوا بالباطل وهو الخطأ الذى أدى اليه اجتهادهم مع ان كلا منهم عدل لا تزول عدالتهم بما ذكر ولضعف الدليل المذكور قال واستدل وكان هذا عادة للمصنف فى هذا الكتاب فاشار الى ضعف الدليل بقوله فاستدل كما هو عادة ابن الحاجب فى المختصر (قوله وتقديم الصلة الخ) أى تقديم الجار والمجرور والذى هو عليكم على شهيدا وهذا شرف عظيم لنبينا صلى الله عليه وسلم ولامته لانه اكتفى فى الشهادة على الامة بالنبى وحده وفى الشهادة على الامم بالامة وحدها (قوله فالمخبر به على الاول) أى على

(قل لله المشرق والمغرب) لا يختص به مكان دون مكان بخاصية ذاتية تمنع اقامة غيره مقامه وانما العبرة بارتسام أمره لا بخصوص المكان (يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) وهو ما ترتضيه الحكمة وتقتضيه المصلحة من التوجه الى بيت المقدس تارة والكعبة أخرى (وكذلك) اشارة الى مفهوم الآية المتقدمة أى كما جعلناكم مهديين الى الصراط المستقيم أو جعلنا قبلتكم أفضل القبل (جعلناكم أمة وسطا) أى خيارا أو عدولا مزكين بالعلم والعمل وهو فى الاصل اسم للمكان الذى تستوى اليه المساحة من الجوانب ثم استعير للخصال المحمودة لوقوعها بين طرفى افراط وتفريط كالجود بين الاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن ثم اطلق على المتصف بها مستويا فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث كسائر الاسماء التى وصف بها واستدل به على ان الاجماع حجة اذ لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لا تثلمت به عدالتهم (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) علة للجعل أى لتعلموا بالتأمل فيما نصب لكم من الحجج وأنزل عليكم من الكتاب انه تعالى ما بخل على أحد وما ظلم بل أوضح السبل وارسل الرسل فبلغوا ونصحوا ولكن الذين كفروا حملهم الشقاء على اتباع الشهوات والاعراض عن الآيات فتشهدون بذلك على معاصريكم وعلى الذين من قبلكم أو بعدكم روى ان الامم يوم القيامة يجحدون تبليغ الانبياء فيطالبهم الله ببينة التبليغ وهو أعلم بهم اقامة للحجة على المنكرين فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من أين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسئل عن حال أمته فيشهد بعدالتهم وهذه الشهادة وان كانت لهم لكن لما كان الرسول عليه السلام كالرقيب المهيمن على أمته عدى بعلى وقدمت الصلة للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم (وما جعلنا القبلة التى كنت عليها) أى الجهة التى كنت عليها وهى الكعبة فانه عليه السلام كان يصلى اليها بمكة ثم لما هاجر أمر بالصلاة الى الصخرة تألفا لليهود أو الصخرة لقول ابن عباس رضى الله عنهما كانت قبلته بمكة بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه و بينه فالمخبر به على الاول الجعل الناسخ وعلى الثانى المنسوخ والمعنى ان أصل أمرك ان تستقبل الكعبة وما جعلنا قبلتك بيت المقدس (الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) الا لنمتحن به الناس ونعلم من يتبعك فى الصلاة اليها ممن يرتد عن دينك الفا لقبلة آبائه أو لنعلم الآن من يتبع الرسول ممن لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله وعلى الأول معناه ما رددناك الى التى كنت عليها الا لنعلم الثابت على الاسلام ممن ينكص على عقبيه لقلقه وضعف ايمانه فان قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل وهو لم يزل عالما قلت هذا واشباهه باعتبار التعلق الحالى الذى هو مناط الجزاء والمعنى ليتعلق علمنا به

ان تكون القبلة الكعبة لان معنى الآية وما جعلنا قبلتك الآن قبلة كنت عليها قبل ذلك وهى الكعبة فيكون هذا الجعل ناسخا لبيت المقدس وعلى الثانى أى على كون القبلة الصخرة يكون الجعل هو الجعل المنسوخ لان التوجه الى الصخرة نسخ (قوله أو لنعلم الآن الخ) أى لنعلم بعد الامر بالتحول الى الكعبة من يتبعك من أهل الكتاب ممن لا يتبعك منهم فان اتباع بعضهم للنبى عليه السلام كان لعارض هو توجهه الى الصخرة فلما تحولت القبلة ارتد بعضهم (قوله باعتبار التعلق الحالى الذى هو مناط الجزاء) أى جزاء العبد بفعله فانه متعلق بعلمه تعالى بوقوع الفعل من العبد فى الحال اذ لو لم يفعل لم يتعلق علمه تعالى بانه فعل ولا يترتب عليه الجزاء

(قوله أو لنميز الثابت عن المتزلزل الخ) فان قيل ان أريد التمييز في الوجود العيني فهو حاصل قبل التحويل أو في الوجود العلمي فحاصل في علم الله بل عينه أقول يمكن اختيار الثاني بان يقال معناه حتى يتميز في العلم التابع عن غير التابع أي من يتصف بالتبعية في الحال وبالفعل ممن يتصف بعدم التبعية في الحال ولا يخفى ان هذا التمييز العلمي فرع اتصافهم بالفعل بالتبعية أو عدمها وهذا هو مراد المصنف أو يكون المراد التميز عند النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه (قوله ويشهد له قراءة ليعلم الخ) أي يشهد لكون يعلم بمعنى يتميز لان يعلم بصيغة المفعول معناه ظاهرا علم الخلق ولا يخفى ان علمهم بما ذكر ينشأ من تمييز الله بينهم فما فهو سبب قريب لعلمهم ولا يخفى ان حصول المسبب شاهد على السبب فتأمل (قوله لما في من من معنى الاستفهام) قال الرضي ليس اداة الاستفهام التي في باب العلم مفيدة لاستفهام المتكلم بها للزوم التناقض في علمت أيهم قام لان علمت تفيد ان قائل هذا الكلام عارف بنسبة القيام الى هذا القائم المعين لما ذكرنا ان العلم واقع على مضمون الجملة فلو كان أي لاستفهام المتكلم لكان دالا على انه لا يعرف انتساب القيام اليه فنقول اداة الاستفهام اذن لمجرد الاستفهام لا لاستفهام المتكلم والمعنى عرفت المشكوك فيه الذي يستفهم عنه وهو ان نسبة القيام الى أي شخص وذلك الشخص في فرض زيد (قوله أو مفعوله الثاني ممن ينقلب الخ) يعني على تقدير ان تكون من استفهامية يكون من يتبع الرسول جملة مستقلة تكون مفعولي نعلم واذا جعل من موصولة يكون من يتبع الرسول المفعول الاول وممن ينقلب على عقبيه مفعوله الثاني وحاصل الكلام ان ههنا ثلاث احتمالات الاول ان يكون نعلم بمعنى نعرف وتكون من موصولة وهو مع الصلة مفعوله وممن ينقلب حال أيضا والثاني ان يكون العلم بمعناه الحقيقي وتكون من استفهامية ويتبع الرسول المفعول الثاني وممن ينقلب حال أيضا والثالث ان يكون من موصولة وممن ينقلب المفعول الثاني قال العلامة التفتازاني على تقدير ان تكون من استفهامية كان ممن ينقلب على عقبيه حالا من فاعل يتبع أي متميزا عنه وبهذا يندفع ماذكره أبو البقاء من انه لا يجوز ان تكون من استفهامية لانه يلزم التعليق ولا يبقى لقوله ممن ينقلب متعلق اذ لا معنى لتعلقه بيتبع ولا وجه لتعلقه بعلم لان ما بعد الاستفهام لا يتعلق بما قبله فان قيل لا قرينة على حذف المتميز قلنا ممنوع بل فحوى الكلام على انه مشترك الالزام اذ على تقدير ان تكون موصولة يجب هذا التقدير فهو لازم سواء كان حالا أو مفعولا ثانيا لكن عبارة المصنف توهم ان التقدير لازم على تقدير المفعولية ثم ان فيما نقلنا نظرا اذ يجوز ان يكون أبو البقاء جاعلا نعلم بمعنى نميز فلا يكون الالزام مشتركا اذ لا يجب حينئذ تقدير متميز والجواب ان كلامه يأبى هذا الاحتمال لانه قال لانه يلزم التعليق والتعليق من خصائص افعال القلوب فلا يكون نعلم بمعنى نميز والا لم يكن منها (قوله فيكون كان زائدة) قيل ان أراد ان كانت مع اسمها مزيدة كانت كبيرة خبرا بلا ابتداء وان المخففة واقعة بلا جملة ومثله خارج عن القياس والاستعمال وان أراد ان كانت وحدها مزيدة والضمير باق على الرفع بالابتداء فلا وجه لاتصاله واستكنانه وغاية ما يتحمل انه لما وقع بعد كانت وكان من جهة المعنى في موقع اسم كان جعل متصلا مستكنا تشبيها بالاسم وان كان مبتدأ تحقيقا والاوجه في هذه القراءة ان يجعل في كان ضمير القصة ويقدر بعد اللام مبتدأ أي وان كان قصة التحويل كبيرة (قوله فكيف بمن مات من اخواننا) أي كيف يفعل بمن مات من اخواننا أضاعت صلواتهم أم لا (قوله ولعله قدم الرؤف وهو أبلغ محافظة على الفواصل) أي المشهور في الاستعمال ان يؤخر ما هو أبلغ كما يقال شجاع باسل وعالم نحرير ولا يقال بالعكس والحال ان الرؤف أبلغ من الرحيم لان الرأفة على ما قال في الصحاح شدة الرحمة فينبغي ان يتقدم الرحيم على الرؤف فتأخيره للمحافظة على الفواصل

موجودا وقيل ليعلم رسوله والمؤمنون لكنه أسنده الى نفسه لانهم خواصه أو لنميز الثابت من المتزلزل كقوله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب فوضع العلم موضع التمييز المسبب عنه ويشهد له قراءة ليعلم على البناء للمفعول والعلم اما بمعنى المعرفة أو معلق لما في من من معنى الاستفهام أو مفعوله الثاني ممن ينقلب أي لنعلم من يتبع الرسول متميزا ممن ينقلب (وان كانت لكبيرة) ان هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفاصلة وقال الكوفيون هي النافية واللام بمعنى الا والضمير لما دل عليه قوله تعالى وما جعلنا القبلة التي كنت عليها من الجعلة أو الردة أو التولية أو التحويلة أو القبلة وقرئ لكبيرة بالرفع فتكون كان زائدة (الا على الذين هدى الله) الى حكمة الأحكام الثابتين على الايمان والاتباع (وما كان الله ليضيع ايمانكم) أي ثباتكم على الايمان وقيل ايمانكم بالقبلة المنسوخة أو صلاتكم اليها لما روى انه عليه السلام لما وجه الى الكعبة قالوا كيف بمن مات يارسول الله قبل التحويل من اخواننا فنزلت (ان الله بالناس لرؤف رحيم) فلا يضيع اجورهم ولا يدع صلاحهم ولعله قدم الرؤف وهو أبلغ محافظة على الفواصل وقرأ الحرميان وابن عامر وحفص لرؤف بالمد والباقون بالقصر (قد نرى)

ربما

(قوله ربما نرى) هذه العبارة تحتمل وجهين أحدهما ان تكون للتقليل كما هو مقتضى أصل وضعه فتكون قد كذلك والثانى ان تكون للتكثير فتكون قد كذلك أيضا ويكون معناه كثرة الرؤية وهذا لا يفهم من ظاهر الآية بل علم من خارج وكون قد للتكثير ذكره سيبويه قاله صاحب المغنى وقد صرح الزمخشرى به فقال معناه تكثير الرؤية (قوله ولم يسأل فيه) ليس فى الآية ما يدل على عدم السؤال غاية الامر انه ليس فيها ما يدل على السؤال ويمكن ان يقال لو وقع السؤال منه صلى الله عليه وسلم لكان الاولى ذكر السؤال (قوله لان البعيد يكفيه مراعاة الجهة) فيه نظر اما أولا فلان المذهب ان البعيد أيضا لا بد له ان يتوجه الى العين دون الجهة واما ثانيا فلان التوجه الى الجهة غير التوجه الى المسجد الحرام بل التوجه الى المسجد الحرام فى حكم التوجه الى الكعبة فلو كان التوجه اليها خارجا لكان التوجه اليه أيضا كذلك ويمكن ان يقال التوجه الى شطر المسجد الحرام يحتمل فى النظر معنيين أحدهما التوجه الى عينه والآخر التوجه الى جهته ولكن من المعلوم ان التوجه الى عين المسجد الحرام غير مقصود فبقى ان يكون المراد التوجه الى جهته لكن لو قيل فول وجهك شطر الكعبة لفهم منه ان المقصود التوجه الى عين الكعبة لان التوجه الى عينها أمر مقصود فغرض المصنف انه لو ذكر شطر الكعبة لتوهم ان المقصود التوجه الى عينها وليس كذلك على زعمه فاما اذا قيل شطر المسجد الحرام لم يتوهم ذلك لان المسجد الحرام ليس مقصود التوجه الى عينه فيكون المراد التوجه الى جهته وانما قلنا يجب التوجه الى العين على البعيد أيضا ولا حرج لان الجسم المعين كلما ازداد البعد منه ازداد مقابله لان المراد بمقابلة العين ان يكون بين الخطين الشعاعيين الخارجين من العينين على طريق ساقى المثلث وان الخطين المذكورين كلما ازداد بعدهما عن العين ازداد بعد أحدهما عن الآخر فالمراد بمحاذاة العين انه لو خرج الخارجان من غير المصلى الى غير النهاية لكانت الكعبة بين ذلك الخطين قال العلامة التفتازانى أشار صاحب الكشاف الى انه قد ترك أحد مفعولى فول وشطر ظرف بمعنى اجعل وجهك فى جهة المسجد وسمته ولو كان مفعولا به كما فى لنولينك قبلة لما ذكر شطره بل اقتصر على المسجد أقول فيه نظر لانا نقول يجوز ان يكون مفعولا به ولم يقتصر على المسجد بل ذكر شطر يشعر بان الواجب التوجه الى جهته لا الى نفسه ثم قال وانما اعتبر استقبال الجهة دون العين مع ان القبلة التى يجب ان تستقبل هى الكعبة لما فى ذلك من الحرج على من بعد من مكة وفى ذكر المسجد دون الكعبة مع انها المقصود بالتوجه دلالة على ان الواجب هو الجهة اذ لو كان العين لكان المناسب ذكر الكعبة التى هى القبلة أقول على ماذكر لو قيل شطر الكعبة لم يفهم منه الا ان الواجب الجهة دون العين ولو فهم منه ان الواجب العين افهم من شطر المسجد وجوب التوجه الى عين المسجد وهو حرج أيضا على البعيد فتأمل وههنا كلامان أحدهما لم قيل فول وجهك شطر المسجد الحرام ولم يقل شطر الكعبة والثانى انه لم يقل فول وجهك المسجد الحرام والجواب انه قيل فول وجهك شطر المسجد ليستدل به على وجوب التوجه الى شطر الكعبة اذ المعلوم ان المقصود الكعبة لا المسجد الحرام لان لها الشرف الاصلى وشرف المسجد الحرام لاحاطته بها فيعلم من صريح القرآن وجوب التوجه الى المسجد والظاهر انه اذا وجب التوجه الى شئ وجب التوجه الى أشرف ما فيه حذرا عن ترجيح المرجوح فيعلم بهذا الوجه وجوب التوجه الى عين الكعبة وهذا الطريق أدخل فى البلاغة وعن الثانى انه لو قيل فول وجهك المسجد لتوهم المحاذاة الحقيقية بان يكون السهم المخروط الشعاعى الخارج عن العين واقعا على المسجد لو أخرج ذلك السهم الى غير النهاية وليس كذلك اذ هو حرج والاولى ان يقال ان فى ذكر الشطر دلالة ان المقصود بالذات ليس المسجد فبقى ان يكون المقصود لذاته الكعبة فتأمل فى هذا المقام

ربما نرى (تقلب وجهك فى السماء) تردد وجهك فى جهة السماء تطلعا للوحى وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع فى روعه ويتوقع من ربه أن يحوله الى الكعبة لانها قبلة أبيه ابراهيم واقدم القبلتين وأدعى للعرب الى الايمان ولمخالفة اليهود وذلك يدل على كمال أدبه حيث انتظر ولم يسأل (فلنولينك قبلة) فلنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا صيرته واليا له أو فلنجعلنك تلى جهتها (ترضاها) تحبها وتتشوق اليها لمقاصد دينية وافقت مشيئة الله وحكمته (فول وجهك) اصرف وجهك (شطر المسجد الحرام) نحوه وقيل الشطر فى الاصل لما انفصل عن الشئ من شطر اذا انفصل ودار شطور أى منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وان لم ينفصل كالقطر والحرام المحرم أى محرم فيه القتال أو ممنوع من الظلمة ان يتعرضوه وانما ذكر المسجد دون الكعبة لانه عليه الصلاة والسلام كان فى المدينة والبعيد يكفيه مراعاة الجهة فان استقبال عينها حرج عليه بخلاف القريب روى انه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه الى الكعبة فى رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين وقد صلى باصحابه فى مسجد بنى سلمة ركعتين من الظهر

(قوله وتبادل الرجال والنساء صفوفهم) أراد ان الرجال قاموا فى مكان النساء والنساء فى مكان الرجال وقد صرح به فى الكشاف والظاهر ان مراده ان بعض الرجال قاموا مكان بعض النساء و بعض النساء قاموا مكان بعض الرجال مثلا اذا قام الامام وصف خلفه صفين صفا رجالا وصفا نساء فاذا دار الامام الى جانب اليمين تحول ما فى يمين الامام من الرجال الى خلف لاتباع الامام وتسوية الصفوف فاذا كانوا اقربين يبين من صف النساء يبعدونهن من أمكنتهن حتى يقيموا امكانهن وكذا تحرك من فى يسار الامام الى قدام والنساء التى خلف هذه الرجال يتقدمن و يقفن مكان الرجال حتى يستوين مع النساء اللاتى فى جانب يمين الامام كل ما ذكرنا يظهر بالتخييل الصحيح (قوله والقسم وجوابه ساد مسد الشرط) عبارة الكشاف ان الجواب جواب القسم المحذوف سد مسد جواب الشرط وهذا هو الوجه الموافق لبعض نسخ الكتاب

(قوله لتضمن كتبهم انه عليه السلام يصلى الى القبلتين) مجرد صلاته صلى الله عليه وسلم الى القبلتين لا يستلزم علمهم بالتحويل الى الكعبة اذ الصلاة الى القبلتين يحتمل بان يصلى الى الكعبة أوّلا ثم الى بيت المقدس ثانيا كما ذهب اليه الاكثرون نعم لو قيل انه تضمنت كتبهم ان الصلاة الى الكعبة بعد صلاته الى بيت المقدس ثبت الغرض و يمكن ان يقال المراد بالصلاة الى القبلتين توجهه الى القبلتين فى صلاة واحدة كما هو الواقع وفى الوجه الاول أيضا بحث اذ لا يلزم من مجرد العلم بان لكل شريعة قبلة ان يكون التحويل الى الكعبة حقا ثم انه بعد العلم بانه صلى الله عليه وسلم نبى صاحب شريعة علم بان تحوله الى الكعبة حق ولا حاجة الى العلم بالمقدمة الكلية المذكورة وهى ان لكل صاحب شريعة قبلة مخصوصة (قوله من سبعة أوجه) بل من ثمانية القسم واللام الموطئة وان الفرضية فى وان المحققة واللام فى خبرها وتعريف الظالمين اذ المراد من الظالمين المرتكبون للظلم الفاحش كما قاله صاحب الكشاف والجملة الاسمية واذا الجزائية اقول ههنا وجه آخر من التأكيد وهو اتباع الاهواء بعد العلم أفحش من اتباع الاهواء قبله وان اتباع أهواء تلك الجهلة بعد العلم الذى فاض على رسول الله صلى الله عليه وسلم أفحش بمراتب ولذا قال صاحب الكشاف انك اذن لمن المرتكبين الظلم الفاحش وقد غفل عن ذلك العلامة التفتازانى وغيره (قوله بمعنى علمائهم) لك ان تقول كما يمكن أن يكون علماؤهم عارفين بما ذكر يجوز ان يكون غير العالمين منهم عارفين أيضا فلا وجه للتخصيص و يمكن أن يقال المعرفة حقيقة لعلمائهم وأما غيرهم فليس لهم معرفة وانما يعتقدونه تقليدا (قوله فقال أنا أعلم به منى بابنى الخ) يرد عليه انه على هذا التقدير لم يكن التشبيه على موقعه لأن المشبه به فى الاغلب يكون أقوى واذا لم

فتحول فى الصلاة واستقبل الميزاب وتبادل الرجال والنساء صفوفهم فسمى المسجد مسجد القبلتين (وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خص الرسول بالخطاب تعظيما له وايجابا لرغبته ثم عمم تصريحا بعموم الحكم وتأكيد الامر القبلة وتحضيضا للامة على المتابعة (وان الذين أوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم) جملة لعلمهم بان عادته تعالى تخصيص كل شريعة بقبلة وتفصيلا لتضمن كتبهم انه صلى الله عليه وسلم يصلى الى القبلتين والضمير للتحويل أو التوجه (وما الله بغافل عما تعملون) وعد ووعيد للفريقين وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى بالياء (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية) برهان وحجة على ان الكعبة قبلة واللام موطئة للقسم (ما تبعوا قبلتك) جواب للقسم المضمر والقسم وجوابه ساد مسد جواب الشرط والمعنى ما تركوا قبلتك لشبهة تزيلها بالحجة وانما خالفوك مكابرة وعنادا (وما أنت بتابع قبلتهم) قطع لاطماعهم فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجوا أن تكون صاحبنا الذى ننتظره تغريرا له وطمعا فى رجوعه وقبلتهم وان تعددت لكنها متحدة بالبطلان ومخالفة الحق (وما بعضهم بتابع قبلة بعض) فان اليهود تستقبل الصخرة والنصارى مطلع الشمس لا يرجى توافقهم كما لا يرجى موافقتهم لك لتصلب كل حزب فيما هو فيه (ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم) على سبيل الفرض والتقدير أى ولئن اتبعتهم مثلا بعد ما بان لك الحق وجاءك فيه الوحى (انك اذا لمن الظالمين) وأكد تهديده و بالغ فيه من سبعة أوجه أحدها الاتيان باللام الموطئة للقسم ثانيها القسم المضمر ثالثها حرف التحقيق وهو ان رابعها تركيبه من جملة فعلية وجملة اسمية وخامسها الاتيان باللام فى الخبر وسادسها جعله من الظالمين ولم يقل انك ظالم لان فى الاندراج معهم ايهاما بحصول أنواع الظلم وسابعها التقييد بمجىء العلم تعظيما للحق المعلوم وتحريضا على اقتفائه وتحذيرا عن متابعة الهوى واستفظاعا لصدور الذنب عن الانبياء (الذين آتيناهم الكتاب) يعنى علماءهم (يعرفونه) الضمير لرسول الله صلى الله عليه وسلم وان لم يسبق ذكره لدلالة الكلام عليه وقيل للعلم أو القرآن أو التحويل (كما يعرفون أبناءهم) يشهد للاول أى يعرفونه باوصافه كمعرفتهم أبناءهم لا يلتبسون عليهم بغيرهم عن عمر رضى الله تعالى عنه انه سأل عبد الله بن سلام رضى الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أنا أعلم به منى بابنى قال ولم قال لانى لست أشك

أقوى فيجب ان لا يكون أضعف لكن المشبه به ههنا أضعف على ماروى عن عبد الله بن سلام والجواب ان هذا التشبيه لبيان حال المشبه فشبه حال النبي بحال أبنائهم فى مطلق المعرفة وفى هذا التشبيه لا يلزم أن يكون المشبه به أتم بل يجب أن يكون أشهر وههنا كذلك لان اشتهارهم بمعرفة أبنائهم أكثر من اشتهارهم بمعرفته صلى الله عليه وسلم بل قد يكون المشبه به دون المشبه وقد يكون مساويا كما صرح به فى المطول فان الغرض وهو بيان الحال حاصل سواء كان المشبه به أقوى أو لا (قوله تخصيص لمن عاند واستثناء لمن آمن) أما التخصيص فظاهر وأما الاستثناء فلاخراجهم بكتمان الحق لأن حالهم خلاف الكتمان (قوله واللام للعهد الخ) على التقدير الاول من التقديرين المذكورين يكون اللام اشارة الى الحق المذكور سابقا فى قوله تعالى ليعلمون انه الحق من ربهم وعلى التقدير الثانى يكون اشارة الى الحق المذكور قريبا (قوله من ربك حال) أى مؤكدة مثل هو الحق يقينا لأن الجملة المتقدمة وهى هو الحق دالة على كون الحق من الرب وأما العامل فى هذه الحال ففيه خلاف قال الرضى الاولى عندى ما ذهب اليه ابن مالك وهو ان العامل معنى الجملة كما قلنا فى المصدر المؤكد لنفسه ولغيره وفى مثل زيد أبوك عطوفا التقدير يعطف عليك أبوك عطوفا ففيما نحن فيه التقدير حق ذلك من

فى محمد انه نبى فاما ولدى فلعل والدته قد خانت (وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون) تخصيص لمن عاند واستثناء لمن آمن (الحق من ربك) كلام مستأنف والحق اما مبتدأ خبره من ربك واللام للعهد والاشارة الى ما عليه الرسول صلى الله عليه وسلم أو الحق الذى يكتمونه أو للجنس والمعنى ان الحق ما ثبت انه من الله تعالى كالذى أنت عليه لا ما لم يثبت كالذى عليه أهل الكتاب واما خبر مبتدأ محذوف أى هو الحق ومن ربك حال أو خبر بعد خبر وقرئ بالنصب على انه بدل من الاول أو مفعول يعلمون (فلا تكونن من الممترين) الشاكين فى انه من ربك أو فى كتمانهم الحق عالمين به وليس المراد به نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشك فيه لانه غير متوقع منه وليس بقصد واختيار بل اما تحقيق الامر وانه بحيث لا يشك فيه ناظر أو أمر الامة باكتساب المعارف المزيحة للشك على الوجه الابلغ (ولكل وجهة) ولكل أمة قبلة أو لكل قوم من المسلمين جهة وجانب من الكعبة والتنوين بدل الاضافة (هو موليها) أحد المفعولين محذوف أى هو موليها وجهه أو الله تعالى موليها اياه وقرئ ولكل وجهة بالاضافة والمعنى وكل وجهة الله موليها أهلها واللام مزيدة للتأكيد جبرا لضعف العامل وقرأ ابن عامر مولاها أى هو مولى تلك الجهة أى قد وليها (فاستبقوا الخيرات) من أمر القبلة وغيره مما ينال به سعادة الدارين أو الفاضلات من الجهات وهى المسامتة للكعبة (أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا) أى فى أى موضع تكونوا من موافق ومخالف مجتمع الاجزاء ومفترقها يحشركم الله الى المحشر للجزاء أو أينما تكونوا من أعماق الارض وقلل الجبال يقبض أرواحكم أو أينما تكونوا من الجهات المتقابلة يأت بكم الله جميعا ويجعل صلواتكم كأنها الى جهة واحدة (ان الله على كل شئ قدير) فيقدر على الامانة والاحياء والجمع (ومن حيث خرجت)

ربك أى كائنا من ربك (قوله وليس بقصد واختيار) أى ليس الشك مما حصل بقصد واختيار حتى يصلح أن يكون منهيا عنه وبهذا رد قول أبى هاشم المعتزلى ان أول الواجبات على المكلف الشك (قوله بل اما تحقيق الامر الخ) فيكون فى معنى النفى (قوله أو أمر الامة الخ) يعنى لما كان الشك غير مقدور فتعلق النهى به عبارة عن تحصيل أشياء توجب زوال الشك فان قلت ان كان المراد بالمعارف المزيحة المعارف المزيحة للشك الحاصل بالفعل فهذا لا يتعلق بالامة لان الامة غير شاكين وان كان المراد المعارف التى شأنها أن تزيل الشك وان لم يكن حاصلا بالفعل فلا يكون المخاطب بهذه المعارف النبى قلت المعارف حاصلة للنبى صلى الله عليه وسلم فلا يخاطب بتحصيلها وفيه ما فيه لأن المعارف ليس لها حد معين كلما حصلت معارف يمكن تحصيل معارف أخرى فتأمل ويمكن أن يقال اذا أريد المعارف المزيحة للشك فى كون اليهود كاتمين له اندفع السؤال (قوله أى هو موليها وجهه) اذا كان الضمير راجعا الى الله تعالى وقدم الوجه الاول لان مرجعه ظاهر وضمير اياه راجع الى كل أحد (قوله واللام مزيدة للتأكيد الخ) لك أن تقول العامل وهو المولى مضاف الى ضمير كل وجهة فكيف يكون كل وجهة مفعول المولى والجواب أن المراد ان عامله محذوف والمذكور مفسر والتقدير ولكل وجهة هو مولى موليها واذا أخر المعمول صارت العبارة هكذا وهو مولى كل جهة أهلها فيكون المفعول الاخير محذوفا (قوله فاستبقوا الخيرات) أى اذا كان لكل قوم جهة فينبغى الاستباق الى أحسن الجهات أو الى أحاسن الاشياء مطلقا أعم من الجهات وغيرها وكانه قيل واذا كان لكل جهة والحال ان أحاسن الاشياء مما يجب أن يطلب فاطلبوا الخيرات التى منها طلب الجهة المخصوصة (قوله تعالى أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا) قد فسره تفاسير وخطر لى وجه آخر وهو أن يكون معناه يأت بأنفسكم وأعمالكم جميعا أى مجتمعين حتى تصير كل نفس مقرونة بعملها فيكون فى قوله تعالى يأت بكم الله جميعا تغليب (قوله ومن حيث خرجت)

يحتمل أن يكون متعلقا بقوله فول وجهك لانهم جوزوا عمل ما بعد الفاء فيما قبله قال العلامة التفتازانى هذا يوجب اجتماع الحرفين فالوجه انه متعلق بمحذوف عطف عليه فول أى افعل ما أمرت فول وجهك و يجوز أن يجعل من حيث خرجت فى معنى الشرط أى أينما كنت وتوجهت فتكون الفاء جزائية أقول قد مر انه يجوز اجتماع حرفى العطف على ماجوّزه الكسائى فى قوله ور بك فكبر وقال العلامة فى ور بك فكبر بتخلل الفاء بين العامل والمعمول (قوله وقرن بكل علة معلولها) الاقران الاول ظاهر فيما ذكر أولا فان مرضاة الرسول صلى الله عليه وسلم مقارنة للامر بالتولية أولا حيث قال تعالى فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام والاقران الثانى فى قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ر بك والاقران الثالث فى الآية التى نحن فى تأو يلها و يمكن تقر يره بوجه آخر فتأمل فالاولى أن يقال انه كرر الامر بالتولية فى خمسة مواضع وعلل فى الموضع الاول برضا النبى صلى الله عليه وسلم والثانى بعلم أهل الكتاب بانه الحق و بان سنة الله تعالى جرت بان لكل صاحب شر يعة قبلة والثالث بان الله تعالى شهيد على

ومن أى مكان خرجت للسفر (فول وجهك شطر المسجد الحرام) اذا صليت (وانه) وان هذا الامر (للحق من ر بك وما الله بغافل عما تعملون) وقرأ أبو عمرو بالياء والباقون بالتاء (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) كرر هذا الحكم لتعدد علله فانه تعالى ذكر للتحويل ثلاث علل تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم بابتغاء مرضاته وجرى العادة الالهية على أن يولى أهل كل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها و يتميز بها ودفع حجج المخالفين على مانبينه وقرن بكل علة معلولها كما يقرن المدلول بكل واحد من دلائله تقريبا وتقريرا مع ان القبلة لها شأن والنسخ من مظان الفتنة والشبهة فبالحرى أن يؤكد أمرها و يعاد ذكرها مرة بعد أخرى (لئلا يكون للناس عليكم حجة) علة لقوله فولوا والمعنى ان التولية عن الصخرة الى الكعبة تدفع احتجاج اليهود بان المنعوت فى التوراة قبلته الكعبة وان محمدا يجحد ديننا و يتبعنا فى قبلتنا والمشركين بانه يدعى ملة ابراهيم و يخالف قبلته (الا الذين ظلموا منهم) استثناء من الناس أى لئلا يكون لاحد من الناس حجة الا المعاندين منهم فانهم يقولون ما تحول الى الكعبة الا ميلا الى دين قومه وحبا لبلده أو بدا له فرجع الى قبلة آبائه و يوشك أن يرجع الى دينهم وسمى هذه حجة كقوله تعالى حجتهم داحضة عند ربهم لانهم يسوقونها مساقها وقيل الحجة بمعنى الاحتجاج وقيل الاستثناء للمبالغة فى نفى الحجة رأسا كقوله

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب

للعلم بان الظالم لا حجة له وقرئ ألا الذين ظلموا منهم على انه استئناف بحرف التنبيه (فلا تخشوهم) فلا تخافوهم فان مطاعنهم لا تضركم (واخشونى) فلا تخالفوا ما أمرتكم به (ولأتم نعمتى عليكم ولعلكم تهتدون) علة محذوف أى وأمرتكم لاتمامى النعمة عليكم وارادتى اهتداءكم أو عطف على علة مقدرة مثل واخشونى لاحفظكم منهم ولاتم نعمتى عليكم أو لئلا يكون وفى الحديث تمام النعمة

كون التحويل حقا والرابع والخامس بعدم حجة الناس (قوله لانهم يسوقونها مساقها الخ) كذا فى الكشاف قال العلامة التفتازانى يرد عليه ان المذكور فى صدر الكلام لو تناول هذه لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والا لم يصح الاستثناء لان الحجة مختص بالحقيقة فلا محيص سوى أن يراد بالحجة التمسك سواء كان حقا أو باطلا أقول يرد انه اذا أريد بالحجة التمسك كان قوله لانهم يسوقونها مساق الحجة مستدركا والجواب ان مراده ان الحجة مستعمل فى المعنى المجازى وان قوله لانهم الخ بيان لعلاقة المجاز (قوله وقيل الحجة بمعنى الاحتجاج) ظاهره ان التفسير بهذا يدفع السؤال المذكور لكن لا يندفع الا بأن يفسر الاحتجاج بالتمسك لا بايراد الحجة لانه يرد عليه السؤال فعلى هذا لا فائدة فى جعل الحجة بمعنى الاحتجاج اذ مآله الى الوجه الاول دخول (قوله ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم الخ) فان قلت شرط الاستثناء أن يكون المستثنى داخلا فى المستثنى منه وههنا ليس كذلك قلت معناه لا عيب فيهم محققا ولا مقدرا غير المذكور وهذا المذكور داخل فى العيب المقدر أى الشئ الذى قدر كونه عيبا وان لم يكن فى نفس الامر كذلك بل شرفا وفضيلة فى الواقع (قوله فلا تخشوهم) أى لما لم يبق لهم عليك حجة فلا تخشوهم (قوله وارادتى اهتداءكم) ظاهر هذه العبارة يدل على ان ارادة الاهتداء معنى لعل و يلزم منه أن يكون لعل اسما كالارادة والجواب ان معنى الارادة يتصور على وجهين أحدهما ان يكون معنى مستقلا كما اذا عبر بلفظ الارادة فيكون اسما والثانى ان يجعل آلة لملاحظة شيئين هما المخاطب والاهتداء وحينئذ يكون حرفا نظير ذلك ما ذكره الشريف العلامة فى حاشية المطوّل ان طلب الترك يعتبر على وجهين أحدهما اعتباره مستقلا و يعبر عنه بلفظه كاترك الضرب والثانى أن يكون آلة لملاحظة المنهى لا حالا مستقلة بنفسها فيكون معنى حرفيا معبرا عنه بحرف النهى (قوله أو لئلا) أى

عطف على لئلا أى فولوا وجوهكم شطره ولاتم نعمتى عليكم (قوله قدمه باعتبار القصد وأخره فى دعوة ابراهيم باعتبار الفعل) يعنى ان التزكية غاية التلاوة والتعليم والغاية متقدمة باعتبار القصد أى القصد اليها متقدم على مايكون سببا لتحصيلها ومتأخرة باعتبار الفعل أى الغاية متأخرة فى الوجود عن سبب تحصيلها وهذا معنى ماقال العلماء ان الغاية متقدمة بحسب وجودها الذهنى متأخرة بحسب وجودها الخارجى وانما قدم عليه جملة يتلو عليكم آياتنا لان ثبوت الرسالة بتلاوة الآيات (قوله ليدل على انه جنس آخر) لأن التعليم الاول وهو تعليم الكتاب والحكمة جنس والتعليم الثانى وهو على مايستفاد من قوله اذ لاطريق الخ تعليم مالايعلم الابالوحى وان قيل الكتاب والحكمة أيضا لايعلم الابالوحى فليس مالايعلم الابالوحى جنسا آخر قلنا لعله أراد بمالايعلم الابالوحى غيرما ذكر أولا ممايستفاد من أقوال النبى عليه الصلاة والسلام أو أفعاله (قوله ياأيها الذين آمنوا الخ) لماأمر الله تعالى عباده بالذكر والشكر كأن سائلا قال ما لذكر والشكر فقيل استعينوا بالصبر والصلاة فان الصلاة ذكر وشكر

ولما كان مدار أمر الصلاة على الصبر لان فيها صبرا بامساك النفس على اسكانها عماينهى فيها قدم الصبر على الصلاة (قوله تعالى ولا تقولوا الآية) لما أمر بالصبر على مخالفة النفس ومن أشد الصبر الصبر على الجهاد رغب فيه بان المقتول فى سبيل الله ليس بميت بل هو حى (قوله وهو تنبيه الخ) فيه نظر اذ لايفهم من عدم الشعور ماقاله بل المفهوم منه ان حياتهم لا تدرك بالعقل والحس واما أن حياتهم ليست من جنس حياة الحيوانات فليس يفهم منه والجواب أن المراد ان المفهوم من الآية دخلا فى التنبيه على ماذكره لانه يفهم من الآية انهم أحياء والحال ان أجزاء أبدانهم ليست لها حياة فيعلم ان حياتهم ليست بالابدان واما أن حياتهم ليست من جنس حياة الحيوانات فاثباته موقوف على ابطال التناسخ وقد أبطله المتكلمون والمشاؤن فليتأمل (قوله وعلى هذا فتخصيص الخ) أى على ماذكر وهو ان الارواح باقية دراكة بعد موت البدن كان كل من الاموات حيا فما وجه تخصيص الحياة بالشهيد فأجاب بانه لاختصاصهم الخ ثم انه يمكن أن يكون لهم نوع آخر من الحياة لايحصل لغيرهم كما ورد فى الحديث أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر كما روى مسلم عن مسروق قال سألنا عبد الله بن مسعود عن هذه الآية ولاتحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا الآية قال قد سألنا عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أرواحهم فى جوف طير لها قناديل معلقة بالعرش خضر تسرح من الجنة حيث شاءت (قوله عطف على شئ أو الخوف) الاول أوجه بشيئين لفظى ومعنوى أما الاول فلاتفاق المعطوف والمعطوف عليه فى التنكير وأما الثانى فلان تنكير بعض يدل ظاهرا على البعضية فلاحاجة الى أن يقال لشئ من نقص الاموال (قوله وعن الشافعى أن الخوف خوف الله تعالى) فان قلت معنى الابتلاء والاختبار

دخول الجنة وعن على رضى الله تعالى عنه تمام النعمة الموت على الاسلام (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم) متصل بماقبله أى ولاتم نعمتى عليكم فى أمر القبلة أو فى الآخرة كما أتممتها بارسال رسول منكم أو بمابعده أى كما ذكرتكم بالارسال فاذكرونى (يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم) يحملكم على ماتصيرون به أزكياء قدمه باعتبار القصد وأخره فى دعوة ابراهيم عليه السلام باعتبار الفعل (ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) بالفكر والنظر اذ لاطريق الى معرفته سوى الوحى وكرر الفعل ليدل على انه جنس آخر (فاذكرونى) بالطاعة (أذكركم) بالثواب (واشكروا لى) ماأنعمت به عليكم (ولاتكفرون) بجحد النعم وعصيان الامر (ياأيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر) عن المعاصى وحظوظ النفس (والصلوة) التى هى أم العبادات ومعراج المؤمنين ومناجاة رب العالمين (ان الله مع الصابرين) بالنصر واجابة الدعوة (ولاتقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات) أى هم أموات (بل أحياء) اى بل هم أحياء (ولكن لاتشعرون) ماحالهم وهو تنبيه على أن حياتهم ليست بالجسد ولا من جنس مايحس به من الحيوانات وانما هى أمر لايدرك بالعقل بل بالوحى وعن الحسن أن الشهداء أحياء عند ربهم تعرض أرزاقهم على أرواحهم فيصل اليهم الروح والفرح كما تعرض النار على أرواح آل فرعون غدوا وعشيا فيصل اليهم الألم والوجع والآية نزلت فى شهداء بدر وكانوا أربعة عشر وفيها دلالة على أن الارواح جواهر قائمة بانفسها مغايرة لمايحس به من البدن تبقى بعد الموت دراكة وعليه جمهور الصحابة والتابعين وبه نطقت الآيات والسنن وعلى هذا فتخصيص الشهداء لاختصاصهم بالقرب من الله تعالى ومزيد البهجة والكرامة (ولنبلونكم) ولنصيبنكم اصابة من يختبر لاحوالكم هل تصبرون على البلاء وتستسلمون للقضاء (بشئ من الخوف والجوع) أى بقليل من ذلك وانما قلله بالاضافة الى ماوقاهم منه ليخفف عليهم ويريهم أن رحمته لاتفارقهم أو بالنسبة الى مايصيب به معانديهم فى الآخرة وانما أخبرهم به قبل وقوعه ليوطنوا عليه نفوسهم (ونقص من الاموال والانفس والثمرات) عطف على شئ أو الخوف وعن الشافعى رضى الله تعالى عنه الخوف خوف الله والجوع صوم رمضان والنقص من الاموال الصدقات والزكوات

بالجوع ونقص الاموال والنفس والثمرة ظاهر لان معناه نسلط عليكم الجوع ونقص شيأ من أموالكم وأنفسكم لنختبر هل تشكرون الله أولا وأما معنى الابتلاء بالخوف من الله تعالى فغير ظاهر قلت معناه الابتلاء بشئ فيه الخوف من الله تعالى فنختبركم هل تخافون منه فتتركون ذلك الشئ أولا وإذا حمل الخوف على الخوف من الغير فوجهه لنبلونكم بشئ من الخوف حتى يظهر انكم تصبرون وتلجؤن الى الله تعالى فى دفع ما يخاف منه أولا (قوله وبشر الصابرين) عطف على لنبلونكم عطف المضمون على المضمون كانه قيل وليقع الابتلاء ولتنفع البشارة (قوله بان يتصوّر ما خلق لاجله) أى يتصور بانه خلق لأجل العبادة والتسليم للقضاء وتكميل النفس ليقوى بالثواب فى الدار الآخرة فيهون عليه فوات الاشياء (قوله وانه راجع الى ربه) لانه لما تحقق عند العبد انه فان البتة فهان عليه فوت ما تعلق به ويوجب عليه شكر انه فان ما تعلق به وهو باق (قوله أولئك عليهم صلوات من ربهم) جملة استئنافية جواب سؤال مقدر كانه قيل ما الذى بشروا به فقيل أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة اذ يفهم من هذا الكلام ما الذى بشروا به والاولى أن يقال ان السؤال المقدر ما للصابرين المسترجعين والجواب ما ذكر (قوله ومن الله التزكية والمغفرة) قال صاحب الكشاف المعنى عليهم رأفة بعد رأفة ورحمة بعد رحمة والظاهر ان المراد من الرحمة فى تفسير الصلاة على ما هو المشهور ما يشمل المغفرة وقال العلامة التفتازانى حاصل الرأفة راجع الى ايصال المسار ودفع المضار فيكون ذكر الرحمة بعد ذكر الصلاة تخصيص بعد تعميم لان المراد من الرحمة فى الآية الرحمة العظيمة لافادة التنكير التعظيم فيمكن أن يكون المراد منها رؤية الله تعالى (قوله تعالى وأولئك هم المهتدون) تكرير أولئك لشدة الاعتناء بالمسند اليه وتميزهم وايراد ضمير الفصل المفيد للحصر اذ لو لم يكرر أولئك لم يلزم أن يكون الضمير ضمير فصل فان قلت كيف حصر الاهتداء فى المسترجعين قلت المراد حصر الاهتداء بما وجب عند المصائب لا مطلق الاهتداء (قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله الآية) لما ذكر الله تعالى فى الآية حال الصابرين وأجرهم العظيم ناسب ان يذكر بعده أمر الحج لان فيه أنواعا من الصبر فان فيه الصبر على مشاق السفر والصبر على البعد عن الاهل والمال وكل منهما يشتمل على أصناف من الصبر كما لا يخفى (قوله فغلبا شرعا الخ) يفهم منه ان الحج والاعتمار من غير اضافة يفهم منهما الفعلان المخصوصان بخلاف حج ولذا قيل حج البيت (قوله وهو ضعيف الخ) لا يخفى ان المتبادر من رفع الجناح الجواز فيدل بظاهره على التخيير لكن غرضه ان مدلول الآية وهو الجواز لا يدل على نفى الوجوب فلا يرفع الوجوب فلا يلزم منه نفيه حتى يستدل به على نفى الوجوب بل لعل شيأ آخر يدل على الوجوب وهو لا ينافى مقتضى الآية (قوله أى فعل طاعة) ان كان مراده ان معنى تطوع هو ما ذكر لزم زيادة لفظ خيرا وان كان مراده فرضا

ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد وعن النبى صلى الله عليه وسلم اذا مات ولد العبد قال الله تعالى للملائكة أقبضتم روح ولد عبدى فيقولون نعم فيقول الله أقبضتم ثمرة فؤاده فيقولون نعم فيقول الله تعالى ماذا قال عبدى فيقولون حمدك واسترجع فيقول الله ابنوا لعبدى بيتا فى الجنة وسموه بيت الحمد (وبشر الصابرين الذين اذا أصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون) الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أولمن تتأتى منه البشارة والمصيبة تعم ما يصيب الانسان من مكروه لقوله عليه الصلاة والسلام كل شئ يؤذى المؤمن فهو له مصيبة وليس الصبر بالاسترجاع باللسان بل به وبالقلب بان يتصوّر ما خلق لاجله وانه راجع الى ربه ويتذكر نعم الله عليه ليرى ان ما أبقى عليه أضعاف ما استردّه منه فيهون على نفسه ويستسلم له والمبشر به محذوف دل عليه (أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة) الصلاة فى الاصل الدعاء ومن الله تعالى التزكية والمغفرة وجمعها للتنبيه على كثرتها وتنوعها والمراد بالرحمة اللطف والاحسان وعن النبى صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته وأحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه (وأولئك هم المهتدون) للحق والصواب حيث استرجعوا وسلموا لقضاء الله تعالى (ان الصفا والمروة) هما علما جبلين بمكة (من شعائر الله) من أعلام مناسكه جمع شعيرة وهى العلامة (فمن حج البيت أو اعتمر) الحج لغة القصد والاعتمار الزيارة فغلبا شرعا على قصد البيت وزيارته على الوجهين المخصوصين (فلا جناح عليه أن يطوف بهما) كان اساف على الصفا ونائلة على المروة وكان أهل الجاهلية اذا سعوا مسحوهما فلما جاء الاسلام وكسرت الاصنام تحرج المسلمون أن يطوفوا بينهما لذلك فنزلت والاجماع على انه مشروع فى الحج والعمرة وانما الخلاف فى وجوبه فعن أحمد انه سنة وبه قال أنس وابن عباس رضى الله عنهم لقوله فلا جناح عليه فانه يفهم منه التخيير وهو ضعيف لان نفى الجناح يدل على الجواز الداخل فى معنى الوجوب فلا يدفعه وعن أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه واجب يجبر بالدم وعن مالك والشافعى رحمهما الله انه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعى (ومن تطوع خيرا) أى فعل طاعة

أنه معنى مجموع تطوّع خيرا لزم أن يكون تطوّع بمعنى فعل وهو بعيد (قوله وخيرا نصب على انه صفة مصدر محذوف) هذا الوجه يناسب
قوله زاد على ما فرض خيرا وقوله أو بحذف الجار يناسب أو تطوّع بالسعى وقوله أو بتعدية الفعل لتضمنه معنى أتى أو فعل يناسب الوجه
الاول (قوله من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب) فان قلت ما فائدة هذا بعد ان قال ما أنزلنا من البينات والهدى قلت لا يلزم من الانزال
التبيين اذ قد يكون الامر المنزل مجملا لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق فلما قيل بيناه ظهر انه لا ابهام ولا اجمال بحيث يفهمه كل من يكون من
أهل المعرفة فان قيل لا يلزم من الانزال ماذكر لكن يلزم من انزال البينات ان يكون المنزل مبينا قلنا المراد من البينات الدلائل والدلائل
قد يكون فيها نوع خفاء بالنسبة الى البعض (قوله وقيل ما أحدثوه من التوبة الخ) فيه نظر اذ يفهم منه انه اذا لم يظهروا توبتهم لكانوا
عليهم لعنة الله وليس كذلك فان من تاب وأصلح حاله كان مغفورا عند الله وان لم يظهر حاله عند الناس ويمكن ان يقال لو لم يظهروا حالهم
لظن بهم انهم باقون على الكفر فكان ذلك سبب اقتداء غيرهم بهم فيصير عدم اظهار التوبة تماما موجب اللعنة فلا تتم توبتهم الموجبة
لرفعها (قوله تفخيما لشأنها وتهويلا) يعنى ان النار مما ينبغى ان تكون فى الخواطر حتى لا يفعل العاقل ما يستحقها
بسببه فيكون تفخيما لشأنها وتهويلا (قوله استقر عليهم لعنة الله) هذا يدل على ان عليهم لعنة ثابتة مستمرة اما مطلق اللعنة أو لعنة خاصة ومع ذلك تتجدد عليهم اللعنة من الملائكة وغيرهم وهذا هو المفهوم من قوله يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون (قوله وقيل الاول لعنهم احياء الخ) انما عبر عن اللعن فى الحياة بالجملة الفعلية وعن لعنهم بعد الموت بالجملة الاسمية لان أمر الدنيا على التجدد والحدوث وأمر الآخرة على الثبات والاستقرار هكذا قال العلامة التفتازانى أقول
لا يخفى ان أمر الآخرة على التجدد كما علم من تفسير قوله تعالى قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ثم الاولى ان يعرف بانه
يتجدد فى الدنيا عليهم ما يوجب اللعن بخلاف الآخرة فان لعنهم فى الآخرة بسبب ما اكتسبوا فى الدنيا فيكون المعنى يتجدد عليهم اللعنة
بسبب تجدد ما يوجبها أو بان الآخرة أبدية دون الدنيا فانها منقطعة والآخرة ثابتة وان تجدد فيها الامور فالثبوت أنسب بالآخرة والحدوث
والتجدد مناسب للدنيا والظاهر ان هذا مراد العلامة (قوله تعالى والهكم اله واحد) تكرار لفظ الاله لتقدير ألوهيته تعالى (قوله تعالى
لا اله الا هو) اعلم انهم صرحوا بان رفع المستثنى على البدل فى هذه الصورة ونحوها كالواجب حتى لا يكاد يستعمل لا اله الا الله بالنصب
وأقول يظهر منه انه لا يجب ان يقام البدل مقام المبدل منه بل قد لا يصح فانه لا يصح اقامة لفظ الله مع اداة الاستثناء مقام المستثنى منه
بخلاف ما فعلوه الا قليل اذ يصح ان يقال ما فعل الا قليل (قوله وازاحة لان يتوهم ان فى الوجود الها ولكن لا يستحق منهم العبادة)
أى ازاحة ان يتوهم ان فى الوجود الها مستحقا للعبادة لكن لا يستحق العبادة من المخاطبين كما نبه عليه بقوله لا يستحق منهم العبادة
ومحصول ما ذكر ان الحكم اله واحد ينفى ان يكون للناس اله آخر وقوله تعالى لا اله الا هو ينفى ان يكون اله آخر فى الوجود مطلقا لا للناس

فرضا كان أو نفلا أو زاد على ما فرض الله عليه من حج أو عمرة أو طواف أو تطوّع بالسعى ان قلنا انه
سنة وخيرا نصب على انه صفة مصدر محذوف أو بحذف الجار وايصال الفعل اليه أو بتعدية لفعل
لتضمنه معنى أتى أو فعل وقرأ حمزة والكسائى ويعقوب يطوع وأصله يتطوّع فادغم مثل يطوف
(فان الله شاكر عليم) مثيب على الطاعة لا تخفى عليه (ان الذين يكتمون) كأحبار اليهود
(ما أنزلنا من البينات) كالآيات الشاهدة على أمر محمد صلى الله عليه وسلم (والهدى) وما يهدى
الى وجوب اتباعه والايمان به (من بعد ما بيناه للناس) لخصناه (فى الكتاب) فى التوراة
(أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) أى الذين يتأتى منهم اللعن عليهم من الملائكة والثقلين
(الا الذين تابوا) عن الكتمان وسائر ما يجب ان يتاب عنه (وأصلحوا) ما أفسدوا بالتدارك
(وبينوا) ما بينه الله فى كتابهم لتتم توبتهم وقيل ما أحدثوه من التوبة ليمحوا به سمة الكفر عن
أنفسهم ويقتدى بهم اضرابهم (فأولئك أتوب عليهم) بالقبول والمغفرة (وأنا التوّاب الرحيم)
المبالغ فى قبول التوبة وافاضة الرحمة (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار) أى ومن لم يتب من
الكاتمين حتى مات (أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) استقر عليهم اللعن من الله ومن
يعتد بلعنه من خلقه وقيل الاول لعنهم أحياء وهذا لعنهم أمواتا وقرئ والملائكة والناس أجمعون عطفا
على محل اسم الله لانه فاعل فى المعنى كقولك أعجبنى ضرب زيد وعمرو أو فاعلا لفعل مقدر نحو وتلعنهم
الملائكة (خالدين فيها) أى فى اللعنة أو النار واضمارها قبل الذكر تفخيما لشأنها وتهويلا أو اكتفاء
بدلالة اللعن عليها (لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) أى لا يمهلون أو لا ينتظرون ليعتذروا
أو لا ينظر اليهم نظر رحمة (والهكم اله واحد) خطاب عام أى المستحق منكم العبادة واحد لا شريك له
يصح أن يعبد أو يسمى الها (لا اله الا هو) تقرير للوحدانية وازاحة لان يتوهم ان فى الوجود الها

ولالغيرهم وانما نعرض أوّلا لنفى الهة الناس لشدة الاهتمام به لانهم اتخذوا آلهة والتعرض لنفى اله آخر مطلقا لرفع وهم عيسى اذ يرد فى بعض الخواطر القاصرة (قوله وانما كان مولى النعم كلها) قدم مافيه فى أوّل التفسير (قوله وماسواه امانعمة أومنعم عليه) ههنا كلام وهو ان لقائل أن يقول لايلزم من اختصاص الرحمة به تعالى اختصاص العبادة به اذ قد يستحق الشخص الحمد بسبب اتصافه بالكمال وان لم يكن منعما على الحامد كما ذكروا فى تعريف الحمد فلعل أحدا غيره يستحق العبادة لاجل اتصافه بالكمالات وحينئذ تقول فى الجواب هذا الآخر اما ان يكون مستجمعا لجميع الكمالات وهو خلاف المفروض لان الرحمة من جملة الكمالات فمن ليس له الرحمة لايكون كاملا من جميع الجهات واما أن لايكون مستجمعا لها وحينئذ لايستحق العبادة اذ لامعنى لعبادة الناقص مع وجود الكامل كما حكم به الفطرة السليمة (قوله بخلاف الارضين) يحتمل أمورا أحدها انها ليست بطبقات الثانى انها طبقات لكن ليست متفاصلة بالذات الثالث انها متفاصلة ولكن ليست مختلفة بالحقيقة لكن قوله تعالى فى سورة الطلاق ومن الارض مثلهن على مافسره البعض به من ان فى كل طبقة خلقا من خلق الله يدل على انها طبقات متفاصلة فتعين الاحتمال الثالث وهو عدم اختلاف تلك الطبقات حقيقة وهذا مما لابد فيه من برهان مطابق للشرع ويمكن ان يقال افراد الارض وان تعددت لكنها لصغرها بالنسبة الى السموات فكأنها شئ واحد ولان تعدد الافلاك يظهر بالدلائل المذكورة فى علم الهيئة بخلاف تعدد طبقات الارض فانه لم يقم برهان قطعى عقلى على تعدد طبقاتها (قوله أى بنفعهم) قال العلامة التفتازانى يعنى يجوز أن تكون مامصدرية وكان ينبغى أن يبين ضمير الفاعل والظاهر انه للبحر أو للجرى لا للفلك لكونه جمعا فان قيل يجوز ان يرجع الضمير الى الفلك ولا يلزم ان يكون الفلك جمعا بل قد يكون مفردا فان هذه الصيغة مشتركة بين الجمع والمفرد قلنا الصفة تنفى أن يكون الفلك مفردا وفيه نظر لان أنيث الفلك بمعنى السفينة كما صرح به المصنف ويمكن ان يقال اما أن يعتبر تأنيثه لكونه بمعنى السفينة فيجب تأنيث الفعل الذى هو ينفع واما أن لايعتبر تأنيثه فلا يصح تأنيث وصفه فتأمل (قوله ولذلك قدم البحر) أى لاجل ان ذكر السبب مقدم منظور فى هذا المقام قدم الفلك على البحر لان الفلك سبب معرفة عجائبه وقدم ذكر البحر على السحاب والمطر لان البحر بسببهما (قوله على الاصل أو على الجمع) أى يحتمل أن تكون ضمة لام الفلك بناء على انه فى الاصل كذلك ثم خفف فسكن أو على انه جمع لفلك بتسكين اللام (قوله كأنه استدل بنزول المطر الخ) يعنى على هذا العطف كان كل من الانزال والبث آية مستقلة لان البث من تتمة الانزال وتكون المناسبة بين تينك الجملتين اما تضاد المتعلقين وهما السماء والارض كما ذكره العلامة التفتازانى أو السببية والمسببية فان انزال الماء سبب لبث الدواب فى الارض (قوله أو على أحيا) والمناسبة بينهما امالان الحياة والبث متعلقان بالارض أو لان الاول سبب والثانى مسبب لان عيش الحيوانات بالماء والنبات (قوله مع ان الطبع يقتضى أحدهما) هذا شبيه بكلام المتفلسفين لكن مذهب أهل السنة ان لااقتضاء للطبع وانما هو بمشيئة الله تعالى

ولكن لايستحق منهم العبادة (الرحمن الرحيم) كالحجة عليها فانه لما كان مولى النعم كلها أصولها وفروعها وماسواه امانعمة أومنعم عليه لم يستحق العبادة أحد غيره وهما خبران آخران لقوله الهكم أو لمبتدأ محذوف قيل لما سمعه المشركون تعجبوا وقالوا ان كنت صادقا فائت بآية نعرف بها صدقك فنزلت (ان فى خلق السموات والارض) انما جمع السموات وأفرد الارض لانها طبقات متفاصلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الارضين (واختلاف الليل والنهار) تعاقبهما كقوله تعالى جعل الليل والنهار خلفة (والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس) أى بنفعهم أو بالذى ينفعهم والقصد به الى الاستدلال بالبحر وأحواله وتخصيص الفلك بالذكر لانه سبب الخوض فيه والاطلاع على عجائبه ولذلك قدمه على ذكر المطر والسحاب لان منشأهما البحر فى غالب الامر وتأنيث الفلك لانه بمعنى السفينة وقرئ بضمتين على الاصل أو الجمع وضمة الجمع غير ضمة الواحد عند المحققين (وما أنزل الله من السماء من ماء) من الاولى للابتداء والثانية للبيان والسماء يحتمل الفلك والسحاب وجهة العلو (فأحيا به الارض بعد موتها) بالنبات (وبث فيها من كل دابة) عطف على أنزل كأنه استدل بنزول المطر وتكوين النبات به وبث الحيوانات فى الارض أو على أحيا فان الدواب ينمون بالخصب ويعيشون بالحياة والبث النشر والتفريق (وتصريف الرياح) فى مهابها وأحوالها وقرأ حمزة والكسائى على الافراد (والسحاب المسخر بين السماء والارض) لاينزل ولاينقشع مع ان الطبع يقتضى أحدهما حتى يأتى أمر الله تعالى وقيل مسخر الرياح تقلبه فى الجو بمشيئة الله تعالى واشتقاقه من السحب لان بعضه يجر بعضا (لآيات لقوم يعقلون) يتفكرون فيها وينظرون

وينظرون اليها بعيون عقولهم وعنه صلى الله عليه وسلم ويل لمن قرأ هذه الآية فمج بها أى لم يتفكر فيها واعلم ان دلالة هذه الآيات على وجود الاله و وحدته من وجوه كثيرة يطول شرحها مفصلا والكلام المجمل انها أمور ممكنة وجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة وانحاء مختلفة اذ كان من الجائز مثلا أن لا تتحرك السموات أو بعضها كالارض وان تتحرك بعكس حركاتها و بحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين وان لا يكون لها أوج وحضيض أصلا وعلى هذا الوجه لبساطتها وتساوى أجزائها فلابد لها من موجد قادر حكيم يوجدها على ماتستدعيه حكمته وتقتضيه مشيئته متعاليا

(قوله بحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين) أقول المنطقة عبارة عن دائرة عظيمة على فلك البروج ترسم من حركته والمراد من القطبين نقطتان على الفلك هما أبعد النقط عن تلك المنطقة لتساوى الخطوط المستقيمة الواصلة بين كل منهما و بين المنطقة يعنى أن كل فلك متحرك بحركة خاصة فى الواقع على وجه خاص وله منطقة وقطبان و يمكن ان تكون حركته على خلاف ذلك الوجه بحيث تكون منطقة حركته مارة على النقطتين اللتين هما قطباه فى الواقع فان فلك الأفلاك مثلا له منطقة هى معدل النهار وله قطبان أحدهما الشمالى والآخر الجنوبى ويمكن ان تحركه مشيئة الله تعالى على وجه تكون منطقته مقاطعة للنقطتين اللتين هما قطباه فى الواقع (قوله لبساطتها وتساوى أجزائها) هذا لا يوجب ماذكر اذ يمكن ان تكون الاجزاء متفقة الحقيقة لكن حصل لبعضها من الخارج ما يقتضى اتصافه بان يكون أوجا والآخر ما يقتضى ان يكون حضيضا فان اتفاق الافراد فى الحقيقة لا يقتضى اتفاقها فى الصفات بل يقتضى اختلافها فيها والا لم تتعدد الافراد واعلم ان ماذكر مبنى على بساطة الافلاك وانها متحركة وهذان مما ادعى أهل علم الهيئة والطبيعى وكل منهما غير مسلم عند أهل الشرع اما الاول فلما اورد على دليله من المنوع واما الثانى فلمخالفته ظاهر القرآن فانه يفهم منه ان الكواكب يسبحون فى الافلاك كما قال تعالى وكل فى فلك يسبحون ومما يجب ان يعلم ان الغرض يحصل على هذا التقدير أيضا اذ يمكن ان يقال ان حركة الكواكب يمكن ان تكون على خلاف ما يحس منه فلابد من قادر مخصص الخ (قوله فلابد من قادر حكيم) يعنى لما لم يكن تفاوت فى أجزاء السموات فى الحقيقة فلا يمكن ان يكون أوج وحضيض الا بواسطة الفاعل الموجب كما هو مذهب الفلاسفة والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لما تساوت الأجزاء فجعل بعضها متصفا بالاوجية و بعضها بالحضيضة ليس أولى من العكس ولا من ان يكون بدلهما جزآن آخران وفيه مامر ولو كان الفاعل للكل قادرا مختارا لكان التخصيص المذكور مستندا الى ارادته ومشيئته وههنا بحث غامض وهو ان تعلق الارادة بأحد طرفى الممكن ان كان بمقتضى ذات الواجب لزم دوام التعلق وان كان بارادته لزم احتياج تعلق الارادة بأحد الطرفين من تعلق آخر من الارادة وهكذا فلزم التسلسل فى التعلقات قال بعضهم هذا التسلسل غير مستحيل لانه فى الأمور الاعتبارية ورد بان مجموع التعلقات الغير المتناهية ترجحت على عدمها من غير مرجح وفيه نظر لانه يجوز ان يكفى فى ترجح المجموع من حيث هو كون كل جزء من ذلك المجموع علة لجزء آخر وقال بعض آخر يجوز ان تكون الذات القديمة موجبة لتعلق الارادة القديمة بوجود شئ فى وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث أقول اذا كان الذات مقتضية لتعلق الارادة بوجود الحادث فى وقت معين لم يكن قادرا بالمعنى الذى ذكره المتكلمون وهو صحة الفعل والترك بل يمتنع منه الفعل فى غير الوقت المعين و يلزم صدوره فى ذلك الوقت البتة قال فى شرح المواقف انه تعالى قادر أى يصح منه ايجاد العالم وتركه وليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه والى هذا ذهب المليون كلهم وقال فى شرح المقاصد المشهور ان القادر هو الذى ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه ان يتمكن من الفعل والترك بحسب الدواعى المختلفة وعلى ماذكره هذا البعض ليس الفعل والترك بحسب الدواعى بل الذات تقتضى الفعل فى وقت معين وتقتضى الترك فى الأوقات بحيث يستحيل خلاف المقتضى المذكور والجواب ان صحة الفعل والترك عبارة عن عدم امتناعهما مطلقا فيلزم جواز كل منهما فى الجملة بل يجوز كل منهما بالارادة وهو لا ينافى الوجوب أى وجوب الفعل فى وقت بالارادة وامتناعه فى وقت نعم لو فسرت القدرة بصحة صدور الفعل وعدمه فى كل وقت كان منافيا للوجوب فى وقت وامتناعه فى وقت آخر واما ماقاله السيد فى شرح المواقف من ان وجود العالم أو عدمه ليس لازما للواجب تعالى فهو لا ينافى الوجوب والامتناع المذكورين وهو ظاهر اذ لو كان أحدهما لازما لامتنع الطرف الآخر فلم يقع فى شئ من الازمنة وقس عليه مانقلنا عن المقاصد لكن بقى على مقالة ذلك البعض ان محصل كلامه ان حدوث العالم بان يكون ذاته تعالى مقتضيا لتعلق ارادته بوجود العالم فى وقت معين فنقول لابد فى حدوثه من حصول ذلك الوقت فننقل الكلام الى حصول ذلك الوقت ونقول هو من جملة العالم فان كان تعلق

الارادة بوجود ذلك مقتضى ذات البارى تعالى مطلقا لزم وجود ذلك الوقت دائما وان كان ذاته تعالى مقتضيا لتعلق ارادته بوجود ذلك الوقت فى وقت معين آخر غير ذلك الوقت الاول لزم التسلسل فى الاوقات وهو بديهى الاستحالة بل يلزم ان يكون لكل وقت وقت آخر وهو معلوم البطلان وههنا بحث آخر وهو ان شارح المقاصد قال ان الاصل المعول عليه فى اثبات قادرية البارى تعالى انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم لا يتصور الا بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت فى الازل العلة دون المعلول انتهى وعلى هذا نقول اذا كان جائزا ان يقتضى الذات تعلق الارادة بالفعل فى وقت معين فلم لا يجوز ان يقتضى الذات الفعل فى وقت معين فيجوز ان يكون العالم حادثا مع ان الفاعل موجب ولا يلزم تخلف المعلول عن العلة لان الوقت المعين من تمام العلة وهو لم يحصل فى الازل فليتأمل فى هذا المقام (قوله اذ لو كان معه اله يقدر الى آخر الكلام) فيه نظر اذ لقائل ان يقول لم لا يجوز ان لا تتوافق ارادتهما ولا يختلفا بان يتوجه أحدهما الى ايجاد بعض العالم ولا يلتفت الآخر الى وجوده ولا الى عدمه أو يكون أحدهما متوجها الى ايجاد بعض العالم والآخر متوجها الى ايجاد البعض الآخر من غير ان يتوجه كل منهما الى ايجاد ما يوجده الآخر ولا الى عدمه ففى هاتين الصورتين لا يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ولا العجز المنافى للالوهية ويمكن تقرير الدليل على التوحيد بحيث يسقط الاعتراضات بان يقال لو كان الاله متعددا لامكن توجه كل منهما الى ايجاد العالم والا لزم العجز وعلى هذا فاذا توجه أحدهما الى ايجاد العالم لا يمكن فى هذه الحالة توجه الآخر اذ لو لم يمكن لكان المانع توجه الأول فكان الاول غالبا والثانى مغلوبا والزم عجز المغلوب واذا أمكن فاذا توجه لزم توارد

العلتين المستقلتين وكذا نقول يمكن ان يريد الآخر فى هذه الحالة العدم ولا يمكن حصول مرادهما ولا وقوع مراد أحدهما للزوم عجز الآخر واذا كان العجز منافيا للالوهية اذ لا اله المعبود بالحق يجب أن يكون كاملا من جميع الجهات اذ لو كان ناقصا لم يكن معبودا بالحق بل الكامل هو الذى يستحق العبودية واما انه يجب وجود اله كامل من جميع الجهات والاوصاف فهو مما اطبق عليه العقلاء كما قاله العلامة النيسابورى

واذا كان الكامل موجودا فهو حقيق بالعبادة ولا يستحق الناقص وفى هذا المقام كلام طويل الذيل ذكرناه فى الحاشية التى كتبناها على شروح المواقف فمن أراده فليطلب منها (قوله وقيل من الرؤساء الذين كانوا يطيعونهم لقوله تعالى الخ) يعنى استدل القائل بالآية المذكورة قال العلامة التفتازانى وجه الاستدلال ان التبرأ لا يتصور من الاصنام والجواب انه لا دلالة فى الكلام على كون الذين اتبعوهم أندادا أقول لعل مراد القائل ان الآية المذكورة دالة على كون الذين اتبعوهم فى امتثال أوامرهم هم الذين يحبونهم كحب الله بقرينة اتصال الآيتين فهم يكونون أندادا بزعمهم لان المراد بالند المثل على ما صرح به صاحب الكشاف اذ لا يتصور أن يكون بالمعنى الحقيقى وهو المثل المعارض (قوله كحب الله) قال صاحب الكشاف هذا مصدر مبنى للمفعول قال العلامة التفتازانى اذ لا دلالة فى الكلام على الفاعل أعنى المؤمنين فالمعنى على تشبيه محبوبية الاصنام من جهتهم بمحبوبية الله تعالى من جهة المؤمنين ثم قال فان قيل على هذا كيف ينتظم قوله والذين آمنوا أشد حبا لله وقد حكم أولا بانهم يحبون الاصنام كحب الله قلنا التشبيه انما وقع بين المحبوبيتين والترجيح بين المحبتين وأثر أشد حبا على أحب لشيوعه فى الاشد محبوبية أقول لك ان تقول لا اتجاه لهذا السؤال فان معنى الكلام على ما ذكره هو تشبيه محبوبية الاصنام من جهتهم بمحبوبية الله تعالى من جهة المؤمنين فهو يفيد ان محبوبية الله تعالى من جهة المؤمنين أشد من محبوبية الاصنام من جهة الكافرين لان المشبه به يكون أقوى ثم لا يخفى ان أشدية المحبة تقتضى شدة المحبوبية فترجيح حب المؤمنين مستلزم لترجيح محبوبية الله تعالى من جهتهم لكن هذا خلاف المفهوم من كلامه ولخفاء المعنى الذى ذكره صاحب الكشاف عدل المصنف عنه الى ما ذكره وتبين مما ذكرنا ان قوله يسوون بينه وبينهم فيه نظر الا أن يقال المقصود معرفة مقدار حبهم للاصنام فيجب ان لا يكون المشبه والمشبه به متساويين كما قرر فى موضعه

عن معارضة غيره اذ لو كان معه اله يقدر على ما يقدر عليه الآخر فان توافقت ارادتهما فالفعل ان كان لهما لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وان كان لاحدهما لزم ترجيح الفاعل بلا مرجح وعجز الآخر المنافى لالهيته وان اختلفت لزم التمانع والتطارد كما أشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وفى الآية تنبيه على شرف علم الكلام وأهله وحث على البحث والنظر فيه (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا) من الاصنام وقيل من الرؤساء الذين كانوا يطيعونهم لقوله تعالى اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ولعل المراد أعم منهما وهو ما يشغله عن الله (يحبونهم) يعظمونهم ويطيعونهم (كحب الله) كتعظيمه والميل الى طاعته أى يسوون بينه وبينهم فى المحبة والطاعة والمحبة ميل القلب من الحب استعير لحبة القلب ثم اشتق منه الحب لانه أصابها ورسخ فيها ومحبة العبد لله تعالى ارادة طاعته والاعتناء بتحصيل مراضيه ومحبة الله للعبد ارادة اكرامه واستعماله فى

الطاعة

(قوله لانه لا تنقطع محبتهم لله) هذا يدل على ان محبتهم لله أدوم وأما دلالته على انها أقوى فلا اذ لا يلزم من الدوام القوة والشدة اذ قد يكون ضعيف أدوم وجودا من القوى ثم ان قوله ولذلك يعدلون الخ لا يدل على انقطاع المحبة فتأمل والاولى أن يقال ان المحبة على قدر اعتقاد الكمال فى حق ذلك الشئ واعتقاد ايصال النفع منه ولا يخفى أن اعتقاد المؤمنين لكمال الله تعالى وجلاله وايصال النفع أقوى من اعتقاد الكافرين كمال الاصنام بل لا يبعد أن يقال ان الكافرين اذا رجعوا الى أنفسهم ورفضوا العناد وجدوا محبة الخالق تعالى فى أنفسهم أشد من محبة الاصنام لاعتقادهم الكمال فى حق الله تعالى فى القدرة وعدم قدرة الاصنام ولذا قد يتبرؤن عن الاصنام ويلجؤن الى الله تعالى فى الشدائد كما قال تعالى فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الآية (قوله ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا باتخاذ الانداد) وضع الظاهر موضع المضمر للتصريح بظلمهم وسبب عذابهم ولفظ اذ الذى للماضى لتنزيل ماهو سيكون البتة منزلة ماهو كائن ومن فوائد ذكر هذه الجملة بعد ذكر المتخذين للانداد ازالة انتظار السامع واضطرابه لانه لما سمع المخاطب عظيم جرمهم وقبح صنيعهم انتظر ان يعلم مااستحقوه بسببه فقيل ولو يرى الذين ظلموا وقال العلامة التفتازانى أما على قراءة ولو ترى بالخطاب فهو أيضا أى ترى متعد الى مفعول واحد وينبغى أن يكون اذ يرون بدلا من الذين ظلموا وكذا اذ تبرأ لانه لم يعهد الابدال من البدل وان القوة لله جميعا فى موقع بدل الاشتمال من العذاب وفى جعله بمنزلة المبصر المشاهد مالا يخفى أقول يجوز أن يكون اذ باقيا على ظرفيته من غير أن يكون بدلا فيكون ظرفا ليرى أى لو يرى الذين ظلموا كائنين فى حال رؤيتهم العذاب واعلم انه اذا قرئ ولو يرى بياء الغيبة كان

بمعنى العلم وأما اذا قرئ بتاء الخطاب كان بمعنى الابصار (قوله ولو يرى الذين ظلموا أندادهم لا تنفع اعلموا الخ) فيه نظر اذ لا يلزم من هذا الشرط هذا الجزاء فان عدم نفع الاصنام لا يستلزم عدم نفع غير الله مطلقا والجواب انهم لما اعتقدوا ان لا شئ أنفع لهم من الاصنام ولهذا عبدوها وظهر لهم انها لا تنفع علموا ان لا نافع الا

الطاعة وصونه عن المعاصى (والذين آمنوا أشد حبا لله) لانه لا تنقطع محبتهم لله تعالى بخلاف محبة الانداد فانها لاغراض فاسدة موهومة تزول بادنى سبب ولذلك كانوا يعدلون عن آلهتهم الى الله تعالى عند الشدائد ويعبدون الصنم زمانا ثم يرفضونه الى غيره (ولو يرى الذين ظلموا) ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا باتخاذ الانداد (اذ يرون العذاب) اذ عاينوه يوم القيامة وأجرى المستقبل مجرى الماضى لتحققه كقوله تعالى ونادى أصحاب الجنة (ان القوة لله جميعا) ساد مسد مفعولى يرى وجواب لو محذوف أى لو يعلمون ان القوة لله جميعا اذ عاينوا العذاب لندموا أشد الندم وقيل هو متعلق الجواب والمفعولان محذوفان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا أندادهم لا تنفع اعلموا ان القوة لله كلها لا ينفع ولا يضر غيره وقرأ ابن عامر ونافع ويعقوب ولو ترى على انه خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم أى ولو ترى ذلك لرأيت أمرا عظيما وابن عامر اذ يرون على البناء للمفعول ويعقوب ان بالكسر وكذا (وان الله شديد العذاب) على الاستئناف أو اضمار القول (اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا) بدل من اذ يرون أى اذ تبرأ المتبوعون من الاتباع وقرئ بالعكس أى تبرأ الاتباع من الرؤساء (ورأوا العذاب) أى رائين له والواو للحال وقد مضمرة وقيل عطف على تبرأ

الله (قوله ولو ترى لرأيت أمرا فظيعا) فان قلت على هذا التقدير لا يظهر اعراب قوله تعالى ان القوة لله جميعا وربطه بما سبق والاولى أن يقال لو ترى اذ اقرئ بالتاء الفوقانية كان خطابا عاما ويكون التقدير ترى أيها المخاطب فظيع حال الكافرين لعلمت ان القوة لله جميعا قلنا يمكن أن يقال اذا كان الخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم يكون ان القوة لله جميعا حالا من ضمير يرون بتقدير عالمين أى يرون العذاب حال كونهم عالمين ان القوة لله أو يكون بدلا من العذاب كما مر (قوله على الاستئناف) أى كل من جملتى ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب اذا قرئ ان فيهما بالكسر يكون استئنافا جوابا السؤال مقدر كان سائلا قال ان القدرة على العذاب والقوة عليه لمن فقيل ان القوة لله جميعا فيكون جوابا للسؤال ومفيد الزيادة اذ يكفى فى الجواب أن يقال ان القوة على العذاب لله فلما قيل ان القوة والقدرة على كل شئ لله حصل المطلوب والزائد عليه وأما اذا كان بتقدير القول فالتقدير يقولون ان القوة لله جميعا ويمكن أن يقال المراد بالجملة المستأنفة الجملة المنقطعة عما قبلها على اصطلاح النحاة قال ابن هشام فى المغنى الجملة المستأنفة نوعان أحدهما الجملة المفتتح بها النطق والثانى الجملة المنقطعة عما قبلها نحو قوله تعالى قل سأتلوا عليكم منه ذكرا انا مكنا له فى الارض (قوله وقيل عطف على تبرأ) اشارة الى ضعف هذا الوجه لانه يصير رؤوا العذاب بدلا من يرون العذاب وهو لا يفيد قال العلامة التفتازانى ولان الحقيق بالاستعظام والاستفظاع هو تبرؤهم فى حال رؤية العذاب لا هو نفسه أقول لا يخفى ان التبرأ المذكور حقيق بالاستعظام لانه دل على وقوع أمر عظيم

(قوله تعالى وتقطعت بهم الاسباب) قال العلامة التفتازانى الباء للسببية بتقدير مضاف أى بكفرهم أو الحالية أى ملتبسة بهم أقول فيه نظر لان معنى تقطع زال ولايخفى ان زمان زوال الاسباب عنهم ليس زمان التباسها بهم لكن الحالية تفيد الاتحاد والاولى ان تجعل الباء بمعنى عن فان الباء قد تجىء بمعنى عن كما فى قوله تعالى فاسئل به خبيرا (قوله والأول أظهر) لشيئين لفظى ومعنوى اما اللفظى فلاستغنائه عن تقدير قد واما المعنوى فلان العطف يفيد كونه أمرا مستقلا فى افادة تفظيع الامر بخلاف ما اذا جعل حالا فانه ليس بمستقل بل فيه قيد لشئ آخر (قوله الوصل) بضم الواو وفتح الصاد المهملة جمع وصلة (قوله السبب الحبل الذى يرتقى به الشجر) هذا التخصيص غير مذكور فى الصحاح بل المذكور فيه ان السبب الحبل والسبب أيضا كل شئ يتوصل به الى غيره نعم ذكر العلامة النيسابورى انهم قالوا ان الحبل لا يدعى سببا الا بعد ان ينزل و يصعد به وعلى هذا بقى أيضا الاشكال فى التخصيص بالشجر (قوله لو للتمنى ولذلك أجيب بالفاء) وتقدير الكلام لو ثبت لنا كرة فنتبرأ فحاصل المعنى ليت ثبوت الكرة فالتبرؤ وقوله ولذلك أجيب بالفاء يدل على ان لو الشرطية لاتدخل على جواب الفاء وانما تمنوا ذلك أى الكرة الى الدنيا والتبرؤ منهم فيها لان التبرؤ منهم فى الآخرة لاينفع المتمنين المتبعين بكسر الباء ولايضر المتبعين بفتحها فى عذاب دائم لايعود عليهم بسبب التبرؤ عنهم شئ قال العلامة التفتازانى واما على قراءة مجاهد وهو قوله اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ببناء الاول على الفاعل والثانى على المفعول ففيه اشكال لان الاتباع اذا تبرؤا فى الآخرة لم يكن لهذا التمنى معنى بل ينبغى ان يكون من قبل المتبوعين على ماقيل

(وتقطعت بهم الاسباب) يحتمل العطف على تبرأ أو رأوا والواو للحال والاول أظهر والاسباب الوصل التى كانت بينهم من الاتباع والاتفاق على الدين والاغراض الداعية الى ذلك وأصل السبب الحبل الذى يرتقى به الشجر وقرئ وتقطعت على البناء للمفعول (وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرؤا منا) لو للتمنى ولذلك أجيب بالفاء أى ليت لنا كرة الى الدنيا فنتبرأ منهم (كذلك) مثل ذلك الارآء الفظيع (يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم) ندامات وهى ثالث مفاعيل يرى ان كان من رؤية القلب والا فحال (وماهم بخارجين من النار) أصله ومايخرجون فعدل به الى هذه العبارة للمبالغة فى الخلود والاقناط عن الخلاص والرجوع الى الدنيا (ياأيها الناس كلوا مما فى الارض حلالا) نزلت فى قوم حرموا على أنفسهم رفيع الاطعمة والملابس وحلالا مفعول كلوا أو صفة مصدر محذوف أو حال مما فى الارض ومن للتبعيض اذ لا يؤكل كل ما فى الارض (طيبا)

ان حقه ان يقرأ قال الذين اتبعوا على البناء للمفعول واعترض بان هذا يكون تمنيا لذل الدنيا بعد ذل الآخرة وفيه نظر أقول أى اعترض على ماقال من انه لم يكن لهذا التمنى معنى بانا لانسلم ان لامعنى له بل معناه تمنى التابعون ذل الدنيا للمتبوعين بالتبرؤ عنهم فى الدنيا كما حصل لهم أى للمتبوعين ذل الآخرة ووجه النظر ان على هذا التقدير لايلائم كما تبرؤا منا اذ ليس فى العبارة السابقة اشعار بتبرؤ المتبوعين من التابعين بل الكلام السابق مفيد لتبرؤ التابعين من المتبوعين فتأمل (قوله مثل ذلك الارآء) انما ذكر المصدر لئلا يحتاج الى التأويل فى تذكير اسم الاشارة وهذا على مانقل سيبويه من تذكير هذا المصدر وتأنيثه مثل اراءة وارآء واقامة واقام ونحوهما (قوله ومن للتبعيض) يدل على انها للتبعيض على كل من الاحتمالات المذكورة وفيه نظر اذ على تقدير ان يكون حالا لامفعولا لاوجه لجعل من للتبعيض اذ على هذا التقدير يكون لكلوا مفعولان أحدهما حلالا والآخر مما فى الارض لانه فى الحقيقة مفعول على تقدير كون من للتبعيض اذ هو فى تقدير كلوا بعض ما فى الارض بل تكون ابتدائية أى كلوا كلا مبتدأ مما فى الارض قاله العلامة التفتازانى ثم قال فى الكشاف اشعار بانه لايجوز ان تكون للتبيين أقول لايظهر سبب عدم الجواز لانه اما بسبب لزوم تقدم البيان على المبين وهذا لا يصلح سبب الامتناع اذ هم قد جوزوا تقديم البيان على المبين كما نص عليه الرضى واما بسبب ان الحلال ليس بعينه ما فى الارض لان ما فى الارض حلال وحرام وهو أيضا ليس بسبب اذ البيان لا يستلزم الحصر أى انحصاره فى المبين ولا العكس كما فى خاتم فضة وقوله تعالى واجتنبوا الرجس من الأوثان الا ان يثبت ان مابعد من التبيينية يجب ان لايكون أعم مما قبله نعم لو كان من للتبيين لم تكن العبارة مصرحة بان المقصود أكل بعض جنس ما فى بعض الارض ولم يعلم ان ما فى الارض حلال وحرام ثم قال فان قيل لم لايجوز ان يكون مما فى الارض حالا قدم عليه لتنكيره قلنا لان كون من التبعيضية ظرفا مستقرا وكون اللغو حالا مما لايقول به النحاة أقول حاصل السؤال انه لم لايجوز ان يكون على تقدير كون حلالا مفعولا ان يكون مما فى الارض حالا وتكون من تبعيضية أى حلالا حال كونه بعض ما فى الارض ومحصل الجواب انه لزم على تقدير كون مما فى الارض حالا أحد الامرين اما كون من التبعيضية أى مجموع من التبعيضية ومجرورها ظرفا مستقرا ان

قدرله متعلق عام كـكـائن أوحاصل أى حـلالا كائنا أو يكون اللغو حالا ان علق بكلوا وكل منهما لايجوزه النحاة (قوله اذ الحـلال دل على الاول) يعنى الوجه الثانى أولى اذ الحلال الخ قال العلامة التفتازانى قد يفسر الطيب بمـا تستطيبه الشـهوة المستقيمة ورد بان ماليس كذلك اما حلال بلا شبهة فلا منع أولا فخارج بقيـد الحلال أقول فيه نظر لان مالا يكون حلالا بلا شبهة لا يخرج بقيـد الحـلال اذ لعـله يكون حـلالا لـكن يكون بشـبهة الا ان يقال المراد من الحلال بلا شـبهة ماعـلم حكم الشرع بحليته ولك ان تقول ماذكره المصنف دل على انه لايجوز حـمل الطيب على المعنى الاول وهو مايسـتطيبه الشرع اذ هو معنى الحلال فيكون تـكرارا الا ان يقال المراد هنا بمـا يستطيبه الشرع مالا يستكرهه الشرع بوجـه من الوجوه وهو الحلال البين الذى ليس فيه شبهة أصلا كما ورد فى الحديث الحلال بين والحرام بين و بينهما مشبهات لايعلمهن الا الله الحديث

ولذا فسره صاحب الـكشاف

(طيبا) يستطيبه الشرع أو الشهوة المستقيمة اذ الحلال دل على الاول (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) لاتقتـدوا به فى اتباع الهوى فتحرموا الحلال وتحللوا الحـرام وقرأ نافع وأبو عمرو وحمزة والبزى وأبو بكر حيث وقع بتسكين الطاء وهمـا لغتان فى جمع خطوة وهى مابين قدمى الخاطى وقرئ بضمتين وهمزة جعلت ضمة الطاء كأنها عليها و بفتحتين على انه جمع خطوة وهى المرة من الخطو (انه لـكم عدو مبين) ظاهر العداوة عنـد ذوى البصيرة وان كان يظهر الموالاة لمن يغويه ولذلك سماه وليا فى قوله تعالى أولياؤهم الطاغوت (انمـا يأمركم بالسوء والفحشاء) بيان لعـداوته و وجوب التحرز عن متابعته واستعير الامر لتزيينه و بعثه لهم على الشر تسفيها لرأيهـم وتحقيرا لشأنهم والسوء والفحشاء ماأنكره العقل واستقبحه الشرع والعطف لاختلاف الوصفين فانه سوء لاغتمام العاقل به وفحشاء باستقباحه اياه وقيل السوء يعم القبائح والفحشاء مايتجاوز الحـد فى القبح من الـكبائر وقيل الاول مالا حـد فيه والثانى ماشرع فيه الحـد (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) كاتخاذ الانداد وتحليل المحرمات وتحريم الطيبات وفيه دليل على المنع من اتباع الظن رأسا وأما اتباع المجتهد لمـا أدى اليه ظن مستند الى مدرك شرعى فوجوبه قطعى والظن فى طريقه كما بيناه فى الـكتب الاصولية (واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله) الضمير للناس وعدل بالخطاب عنهم للنداء على ضلالهم كأنه التفت الى العقلاء وقال لهم انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يجيبون (قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا) ماوجـدناهـم عليه نزلت فى المشركين أمروا باتباع القرآن وسائر ما أنزل الله من الحجج والآيات فجنحوا الى التقليد وقيل فى طائفة من اليهود دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ماوجدنا عليه آباءنا لانهم كانوا خيرا منا وأعلم وعلى هذا فيعم ما أنزل الله التوراة لانها أيضا تدعو الى الاسلام (أولو كان آباؤهم لايعقلون شيأ ولا يهتـدون) الواو للحال أو العطف والهمزة للرد والتعجيب وجواب لو محـذوف أى لو كان آباؤهـم جهلة لايتفكرون فى أمر الدين ولا يهتـدون الى الحق لاتبعوهم وهو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد وأما اتباع الغير فى

بالطاهر من كل شبهة وحينئذ فقوله اذ الحـلال دل على الاول ممنوع (قوله وجعلت ضمة الطاء كأنها على الواو) لان الواو المضمومة قـد تقلب همـزة كما فى وقتت (قـوله واسـتعير الأمر لتزيينه و بعثه لهم على الشر) فيه شيآن أحدهمـا انه اذا كان الامر بمعـنى التزيين كان حق العبارة انما يأمركم السوء والفحشاء الثانى انه اذا كان بمعنى البعث كان حقها ان يقال انما يبعثكم للسوء أو على السوء والجواب انه عـلى الاول الباء بمعنى اللام وفى الـكلام قلب والاصل انما يأمر لـكم السوء انما يزين لـكم السوء فقلبت وقيل انما يأمركم بالسوء بمعـنى انما يزينكم للسوء مثل عرضت الناقة على الحوض اشعارا

بان الاصـل السوء وأولياء الشـيطان يعرضون عليـه وعن الثانى ان الباء بمعنى اللام أو بمعنى على على ماجوّزه الـكوفيون من وقوع بعض حروف الجر مقام بعض (قوله واما اتباع المجتهـد فيما أدى اليـه اجتهاده الخ) يعـنى ان الشارع صـلى الله عليه وسـلم أوجب على المجتهـد العـمل بمـا أدى اليه اجتهاده وظنه فاذا ظن حـل شئ من الاشـياء كان ذلك الشئ حلالا بالنسـبة اليه البتة الى ان يتغـير اجتهاده فـكان الحـكم بحل ذلك الشئ علمـا لا ظنا والظن واقع فى طريقـه بان يقف على دليـل واجتهـد فى تحقيق معناه يحصـل له الظن بان معناه كـذا فاذا حصـل ذلك الظن وكان مفيدا للحل حصل له العلم بحله لانه فى الواقع حل له فى ذلك الوقت الا الظن واقعا فى طريقه أى فى دليـله الذى حصل العلم المذكور ولهـذا تفصيل مذكور فى أوائل حاشية شرح المختصر للسعد (قوله أى لو كان آباؤهم جهلة الخ) والتقـدير اتتبعونهم ولو كان الخ سواء كانت الواو حالية أو للعطف كما فى قوله أحـ

يستعمل

اذ التقدير أحب الانقلاب ولو كان الانقلاب على أحبه فحذف الثانى لدلالة الاول عليه (قوله كالانبياء عليهم السلام والمجتهدين فى الاحكام) العلم بكون النبى حقا ظاهر بالمعجزة واما كون المجتهد محقا فلقائل ان يقول من أين يظهر للعامى كونه محقا وقد يقال لعل المراد بالعلم ما يشمل الظن لان غاية ما يحصل للعامى ان يفهم ان المجتهد وصل اجتهاده الى كذا وكل ما بلغ اجتهاده يجب العمل به لكن المقدمة الاولى ظنية اذ لم يحصل العلم بالسماع من المجتهد واذا كانت احدى مقدمات الدليل ظنية كانت النتيجة أيضا كذلك وفيه انه خلاف ما مر من عدم اتباع الظن رأسا ففيه اشكال الا اذا حصلت قرائن توجب العلم ببلوغ اجتهاده اليه (قوله فهو فى الحقيقة ليس بتقليد) يعنى ان التقليد العمل بقول الغير من غير دليل وأما اتباع النبى وكذا اتباع المجتهد فليس كذلك بل هو بالدليل فان الشرع أوجب على العامى اتباع العالم وهذا دليل الاتباع (قوله ومثل داعى الذين كفروا كمثل الذى ينعق أومثل الذين كفروا كمثل البهائم الذى ينعق) فى التوجيه الاول تقدير مضاف فى طرف المشبه وفى الثانى تقدير مضاف فى المشبه به وانما وجب هذا التقدير وان كان التشبيه مركبا لا مفرقا ليكون فيه تشبيه كل جزء بجزء آخر لان المناسبة تقتضى اضافة المثل أى الحال والقصة فى الطرفين الى المتناسبين الواقع أحدهما مثل موقع الآخر وان لم يكن المقصود تشبيهه به نحو مثلهم كمثل الذى استوقد نارا ولم يحسن مثلهم كمثل نار استوقدت هذا محصول ما ذكر العلامة التفتازانى والوجه الاول أظهر فى الدلالة على ان داعى الكافر بن داع لما لا يسمع الا دعاء ونداء وان كان الوجه الثانى يدل عليه أيضا ثم انه اذا قدر المضاف فى المشبه به كان كافيا فى التشبيه اذ يكفى أن يقال مثل الذين كفروا كمثل البهائم بل الظاهر ان يقال ومثل الذين كفروا كمثل البهائم فى ان لا تسمع الا دعاء ونداء وبالجملة فالوجه الاول أولى (قوله وقيل هو تمثيلهم فى اتباع آبائهم الخ) ان أراد ان هذا الوجه ظاهر معنى اللفظ فليس كذلك لان المشبه به فى الظاهر هو الذى ينعق بالبهائم لا نفس البهائم وان أراد ان مآله هذا فهو راجع الى الوجه الثانى من الوجهين الاولين وهو الذى قدر المضاف فى جانب المشبه به ثم انه على هذا يلزم أن لا يكون للذى ينعق كثير فائدة بل يكفى ان يقال كمثل البهائم التى لا تسمع الادعاء ونداء (قوله وهذا يغنى عن الاضمار) فيه نظر اذ فيه أيضا اضمار وهو قوله فى دعائهم الاصنام والجواب ان المراد من الاضمار ههنا اضمار غير ماذكر اذ اضمار مثله مشترك بين هذين الوجهين والوجهين الاولين اذ فى الوجه الاول لابد من تقدير ومثل داعى الذين كفروا فى دعوته لهم كمثل الناعق فى نعقه للبهائم وقس عليه الباقى من الوجوه لكن غير الوجه الاخير لا بد فيه من اضمار شئ آخر فى أحد الطرفين ولا يلزم فى هذا الوجه فان قلت ما وجه التشبيه فى هذه الوجوه قلت وجهه عدم القائل فى القول وفائدته وهو فى الوجه الاول الدعوة من جانب المشبه والنعق من جانب المشبه به وقس عليه باقى الوجوه (قوله الا ان يجعل ذلك من باب التمثيل المركب) يعنى لو جعل ما ذكر تشبيها مفرقا بان تكون تشبيهات متعددة تشبيه الذين كفروا بالناعق وتشبيه دعوة الاصنام بنعق الناعق ما لا يسمع الادعاء وتشبيه الاصنام بما لا يسمع الادعاء لم يصح الكلام اذ لزم أن يكون للاصنام سمع وأما اذا جعل الكلام من باب التمثيل المركب لا يلزم ماذكر اذ فيه تشبيه المجموع بالمجموع أى فلا يلزم تشبيه الاصنام بما لا يسمع الادعاء ورده العلامة التفتازانى بان التشبيه وان كان مركبا لكن المذكور فى الجانبين لابد أن يكون له دخل فى التشبيه وان يكون ما اعتبر فى أحد الجانبين مماله مناسبة فى الجانب الآخر وبهذا يندفع ما يقال ان مبنى التزييف على انه يجعل من التشبيهات المفرقة دون المركبة (قوله طيبات ما رزقوا) اذا فسر الطيب فيما تقدم بما لا شبهة فيه فالظاهر ان المراد ههنا مستلذاتها كما صرح به صاحب الكشاف وليس المراد ما لا شبهة فيه فقط لانه تقدم والمناسب عدم التكرار وأيضا ههنا مقام الامتنان فالمناسب تفسير

الذين اذا علم بدليل ما أنه محق كالانبياء والمجتهدين فى الأحكام فهو فى الحقيقة ليس بتقليد بل اتباع لما أنزل الله (ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء) على حذف مضاف تقديره ومثل داعى الذين كفروا كمثل الذى ينعق أو مثل الذين كفروا كمثل بهائم الذى ينعق والمعنى ان الكفرة لانهماكهم فى التقليد لا يلقون أذهانهم الى ما يتلى عليهم ولا يتأملون فيما يقرر معهم فهم فى ذلك كالبهائم التى ينعق عليها فتسمع الصوت ولا تعرف مغزاه وتحس بالنداء ولا تفهم معناه وقيل هو تمثيلهم فى اتباع آبائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التى تسمع الصوت ولا تفهم ما تحته أو تمثيلهم فى دعائهم الاصنام بالناعق فى نعقه وهو التصويت على البهائم وهذا يغنى عن الاضمار ولكن لا يساعده قوله الا دعاء ونداء لان الاصنام لا تسمع الا أن يجعل ذلك من باب التمثيل المركب (صم بكم عمى) رفع على الذم (فهم لا يعقلون) أى بالفعل للاخلال بالنظر (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم) لما وسع الأمر على الناس كافة وأباح لهم ما فى الارض سوى ما حرم عليهم أمر المؤمنين منهم أن يتحروا طيبات ما رزقوا ويقوموا بحقوقها فقال

واشكروا

الطيب بالمستلذ وما سبق مقام التخويف بقرينة قوله ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمناسب تفسير الطيب بما لا شبهة فيه وههنا كلام آخر وهو ان يقال اذا كان المراد من الطيب في الآية السابقة المعنى الذي رجحه المصنف فالمراد من الطيبات في هذه الآية الحلال ويكون الامر بأكل بعض الطيبات الامر بأكل ما لا شبهة فيه من أنواع الحلال (قوله لاتمامه) أى لا تمام فعل العبادة ولك أن تقول العبادة نفس الشكر لانه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما والعبادة أيضا كذلك فلا يحسن قوله لا يتم الا بالشكر ويمكن ان يقال قد تكون العبادة بدون الشكر بان يعبد الله لاستحقاقه لها لا لكونه منعما على الشاكر أو المراد بالشكر

(واشكروا لله) على ما رزقكم وأحل لكم (ان كنتم اياه تعبدون) ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه مولى النعم فان عبادته تعالى لا تتم الا بالشكر فالمعلق بفعل العبادة هو الامر بالشكر لاتمامه وهو عدم عند عدمه وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انى والانس والجن في نبأ عظيم أخلق ويعبد غيرى وأرزق ويشكر غيرى (انما حرم عليكم الميتة) أكلها والانتفاع بها وهي التي ماتت من غير ذكاة والحديث الحق بها ما أبين من حى والسمك والجراد أخرجهما العرف عنها أو استثناء الشرع والحرمة المضافة الى العين تفيد عرفا حرمة التصرف فيها مطلقا الا ما خصه الدليل كالتصرف في المدبوغ (والدم ولحم الخنزير) انما خص اللحم بالذكر لانه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر أجزائه كالتابع له (وما أهل به لغير الله) أى رفع به الصوت عند ذبحه للصنم والاهلال أصله رؤية الهلال يقال أهل الهلال وأهللته لكن لما جرت العادة أن يرفع الصوت بالتكبير اذا رؤى سمى ذلك اهلالا ثم قيل لرفع الصوت وان كان لغيره (فمن اضطر غير باغ) بالاستيثار على مضطر آخر وقرأ عاصم وأبو عمرو وحمزة بكسر النون (ولا عاد) سد الرمق أو الجوعة وقيل غير باغ على الوالى ولا عاد بقطع الطريق فعلى هذا لا يباح للعاصي بالسفر وهو ظاهر مذهب الشافعي وقول أحمد رحمهما الله تعالى (فلا اثم عليه) في تناوله (ان الله غفور) لما فعل (رحيم) بالرخصة فيه فان قيل انما تفيد قصر الحكم على ما ذكر وكم من حرام لم يذكر قلت المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لا مطلقا أو قصر حرمته على حال الاختيار كأنه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء ما لم تضطروا اليها (ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا) عوضا حقيرا (أولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار) اما في الحال لانهم أكلوا ما يتلبس بالنار لكونها عقوبة عليه فكأنه أكل النار كقوله

أكلت دما ان لم أرعك بضرة * بعيدة مهوى القرط طيبة النشر

يعنى الدية أو في المآل أى لا يأكلون يوم القيامة الا النار ومعنى في بطونهم ملء بطونهم يقال أكل في بطنه وأكل في بعض بطنه كقوله * كلوا في بعض بطنكمو تعفوا * (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) عبارة عن غضبه عليهم وتعريض بحرمانهم حال مقابليهم في الكرامة والزلفى من الله (ولا يزكيهم) لا يثنى عليهم (ولهم عذاب أليم) مؤلم (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) في الدنيا (والعذاب بالمغفرة) في الآخرة بكتمان الحق للمطامع والاغراض الدنيوية (فما أصبرهم على النار) تعجب من حالهم في الالتباس بموجبات النار من غير مبالاة وما تامة مرفوعة بالابتداء وتخصيصها

الشكر اللساني (قوله بالاستيثار على مضطر آخر) بان يؤثر نفسه على ذلك المضطر الآخر بان ينفرد بأكل الموجود كله مع الاستغناء عن بعضه فيهلك ذلك المضطر (قوله أو قصر حرمته على حال الاختيار الخ) مراده ان معنى الآية ليس قصر الحرمة على ما ذكر بل المعنى ما حرم عليكم هذه الاشياء أى الميتة في حال من الاحوال الا في حال الاختيار فيكون المستثنى محذوفا مقدرا بقرينة قوله تعالى فمن اضطر غير باغ الخ (قوله ما يتلبس بالنار) فيكون مجازا مرسلا بعلاقة السببية والمسببية وهذا مشارك للدم الذى هو الدية في علاقة التلبس وان كان الدم سبب الدية بعكس المثال المذكور (قوله أكلت دما الخ) بعيدة مهوى القرط عبارة عن طول عنقها وطيبة النشر معناها طيبة الرائحة وحاصل معناه انه خوف زوجته بان يجعل ضرة لها ومراده انه ان لم أجعل زوجة لك فقد أكلت دما أى فعلت ما هو عار على لان أخذ الدية عار عندهم (قوله ملء بطونهم) هذا بيان حاصل المعنى ولازمه وأصل المعنى يأكلون أكلا كائنا في بطونهم أى في جميعها (قوله في الآخرة بكتمان الحق الخ) الظرف متعلق بالمغفرة لا باشترى اذ هم لم يشتروا في الآخرة بل في الدنيا وقوله بكتمان الحق للمطامع الخ متعلق باشترى لان الكتمان المذكور واشتراءهم العذاب بالمغفرة ليس في الآخرة بل في الدنيا (قوله وما تامة مرفوعة بالابتداء) هذا مذهب سيبويه وكون ما تامة أو استفهامية أو موصولة انما هو بالنظر الى أصل التركيب وأما في الحال فليس المراد بها هذه المعانى بل نقلت مالى معنى التعجب واعلم ان التعجب اذا استعمل بالنسبة الى الله تعالى فهو لمجرد استعظام الشئ وأما اذا استعمل

فى غيره تعالى فهوله مع خفاء السبب (قوله كقولهم شر أهر ذاناب) وتخصيصه بتقدير الصفة كما ذهب اليه البعض أى شر عظيم (قوله أو استفهامية) هذا مذهب شرزمة منهم (قوله أو موصولة ومابعدها صلته الخ) هذا مذهب الاخفش (قوله أى ذلك العذاب بان الله نزل الكتاب فرفضوه بالتكذيب) يعنى ليس سبب العذاب مجرد تنزيل الكتاب بالحق بل هو مع رفضهم له ولما كان الاول سببا مفضيا الى الثانى اكتفى به (قوله ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) أى ليس البر مجرد ذلك ولكن البر لا يكون الا بر من آمن بالله الخ فيكون التوجه الى القبلة برا اذا اقترن به الايمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين فمن كفر بكتاب من كتب الله أو ببعض النبيين فلا فائدة فى التوجه الى القبلة وأما افراد الكتاب وجمع الملائكة والنبيين فللاشعار بقلة الكتاب بالنسبة الى عدد الملائكة والانبياء (قوله والاول

أوفق وأحسن) اما انه أوفق فلموافقته مع السابق وهو قوله تعالى ليس البر

كتخصيص قولهم * شر أهر ذاناب * أو استفهامية ومابعدها الخبر أو موصولة ومابعدها صلة والخبر محذوف (ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق) أى ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فرفضوه بالتكذيب أو الكتمان (وان الذين اختلفوا فى الكتاب) اللام فيه اما للجنس واختلافهم ايمانهم ببعض كتب الله تعالى وكفرهم ببعض أو للعهد والاشارة اما الى التوراة واختلفوا بمعنى تخلفوا عن المنهج المستقيم فى تأويلها أو خلفوا خلاف ما أنزل الله تعالى مكانه أى حرفوا ما فيها واما الى القرآن واختلافهم فيه قولهم سحر وتقول وكلام علمه بشر وأساطير الاولين (لفى شقاق بعيد) لفى خلاف بعيد عن الحق (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) البر كل فعل مرضى والخطاب لاهل الكتاب فانهم أكثروا الخوض فى أمر القبلة حين حولت وادعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى قبلته فرد الله تعالى عليهم وقال ليس البر ما أنتم عليه فانه منسوخ ولكن البر ما بينه الله واتبعه المؤمنون وقيل عام لهم وللمسلمين أى ليس البر مقصورا بامر القبلة أو ليس البر العظيم الذى يحسن ان تذهلوا بشأنه عن غيره أمرها وقرأ حمزة وحفص البر بالنصب (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين) أى ولكن البر الذى ينبغى أن يهتم به بر من آمن بالله أو لكن ذا البر من آمن ويؤيده قراءة من قرأ ولكن البار والاول أوفق وأحسن والمراد بالكتاب الجنس او القرآن وقرأ نافع وابن عامر ولكن بالتخفيف ورفع البر (وآتى المال على حبه) أى على حب المال كما قال عليه الصلاة والسلام لما سئل أى الصدقة أفضل قال ان تؤتيه وأنت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر وقيل الضمير لله أو للمصدر والجار والمجرور فى موضع الحال (ذوى القربى واليتامى) يريد المحاويج منهم ولم يقيد لعدم الالتباس وقدم ذوى القربى لان ايتاءهم أفضل كما قال عليه السلام صدقتك على المسكين صدقة وعلى ذوى رحمك اثنتان صدقة وصلة (والمساكين) جمع المسكين وهو الذى أسكنته الخلة وأصله دائم السكون كالمسكير للدائم السكر (وابن السبيل) المسافر سمى به لملازمته السبيل كما سمى القاطع ابن الطريق وقيل الضيف لان السبيل يرعف به (والسائلين) الذين ألجأتهم الحاجة الى السؤال وقال عليه السلام للسائل حق وان جاء على فرسه (وفى الرقاب) وفى تخليصها بمعاونة المكاتبين أو فك الاسارى أو ابتياع الرقاب لعتقها (وأقام الصلاة) المفروضة

ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب واما انه أحسن فلان المقصود معرفة البر ومنه يعلم البار بخلاف العكس (قوله أو للمصدر) أى الضمير للمصدر وهو الاتيان (قوله والجار والمجرور فى موضع الحال) أى كائنا على حبه أى مع حبه فيكون على بمعنى مع صرح بذلك صاحب المغنى وهذا اعرابه على التقادير المذكورة (قوله لان ايتاءهم) خبره مقدر وهو صدقة وصلة (قوله يريد المحاويج منهم الخ) فيه نظر فان المحاويج هم المساكين فهم داخلون فى المساكين فذكرهم يكون تكرارا والجواب أن يقال المراد من المحاويج هم الفقراء وهم غير المساكين فان المسكين من يملك شيأ يقع موقعا من حاجته ولا يكفيه والفقير من لا يملك شيأ يقع موقعا من حاجته وفيه نظر اذ لو كان كذلك لزم أن يكون فقراء غير ذوى القربى واليتامى غير مذكورين فى الآية والاولى أن يقال المساكين شامل للفقير وتخصيص فقراء ذوى القربى لاختصاصهم بشدة اهتمام الشرع بهم لان فيهم جهتين فان قلت ايتاء ذوى القربى مأمور به سواء كانوا محاويج أولا قلت الامر كذلك لكن ايتاء المذكورين فى الآية فرض فقيد ذوى القربى بالمحاويج ليكون ايتاؤهم فرضا فيكون ايتاء المذكورين فى الآية على طريق واحد وفيه نظر سيجىء (قوله يرعف به) أى يقدمه لانه تقدم بسببه فكانه يقدمه (قوله كما قال عليه السلام للسائل حق وان جاء على فرسه) فان قلت هذا لا يناسب ما قاله من الجاء الحاجة الى السؤال لان الحاجة فرع ان لا يكون فى يده شئ قلت يجوز أن يكون الفقير مالكا للفرس مع وجود الفقر فان الفقير كما عرفوه هو الذى ليس له مال يقع

وآتى

موقعامن حاجته وهولا ينافى مالكية الفرس (قوله ويحتمل أن يكون المراد بالاول نوافل الصدقات) فان قلت هذا لا يناسب ما تقدم من تقييد ذوى القربى واليتامى بالمحاويج وكذا المساكين والسائلين لان الاحتياج مستلزم لوجوب الصدقة عليهم قلت لا نسلم ذلك بل قد يكونون محاويج وليس على المعطى وجوب بل يعطيهم استحبابا كما اذا كان لاب غنى ولد فقير فانه يجب عليه نفقة ولده ويستحب على غير الاب (قوله والموفون بعهدهم) فان قلت لم لم يقل وأوفى بعهده كما قيل وأقام الصلاة وآتى الزكاة قلت للدلالة على انه ليس مثل ماسبق فان الوفاء بالعهد شامل لجميع ماذكر فهو عام لما سبق فان الايمان بالله وفاء بالعهد وهو الاقرار بربوبيته تعالى حيث أخرج الذرية من ظهر آدم وعهد الايمان بالله تعالى متضمن العهد بالايمان بكتابه ورسله وملائكته وكذا اقامة الصلاة والزكاة وفاء بالعهد فان الذى آمن بالنبى عهد باقامة الصلاة والزكاة لانهما من فروعه المرتبة عليه (قوله تعالى اذا عاهدوا) فان قلت مافائدة قوله اذا عاهدوا والحال انه معلوم من قوله والموفون بعهدهم قلنا الاشعار بالمبالغة فى الايفاء فكانه قيل الموفون بعهدهم حين المعاهدة فهو مشعر بسرعة الايفاء (قوله لتفضيل الصبر على سائر الاعمال) لك أن تقول الايمان أفضل منه وان قيل المراد من العمل مايحصل باللسان والاركان فالايمان ليس بعمل قلنا فلم لا يعطف على الايمان ويمكن أن يقال عدم العطف للدلالة على عظم شرفه لكونه أمرا مستقلا (قوله تعالى وحين الباس) قد يقال هذا تخصيص بعد تعميم لان الباس داخل فى الضراء وفيه

نظر لان وقت الباس ليس الضراء

(وآتى الزكاة) يحتمل ان يكون المقصود منه ومن قوله وآتى المال الزكاة المفروضة ولكن الغرض من الاول بيان مصارفها ومن الثانى أداؤها والحث عليها ويحتمل ان يكون المراد بالاول نوافل الصدقات أوحقوقا كانت فى المال سوى الزكاة وفى الحديث نسخت الزكاة كل صدقة (والموفون بعهدهم اذا عاهدوا) عطف على من آمن (والصابرين فى البأساء والضراء) نصبه على المدح ولم يعطف لفضل الصبر على سائر الاعمال وعن الازهرى البأساء فى الاموال كالفقر والضراء فى الانفس كالمرض (وحين البأس) وقت مجاهدة العدو (أولئك الذين صدقوا) فى الدين واتباع الحق وطلب البر (وأولئك هم المتقون) عن الكفر وسائر الرذائل والآية كماترى جامعة للكمالات الانسانية باسرها دالة عليها صريحا أوضمنا فانها بكثرتها وتشعبها منحصرة فى ثلاثة أشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس وقد أشير الى الاول بقوله من آمن بالله الى والنبيين والى الثانى بقوله وآتى المال الى وفى الرقاب والى الثالث بقوله وأقام الصلاة الى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظرا الى ايمانه واعتقاده وبالتقوى اعتبارا بمعاشرته للخلق ومعاملته مع الحق واليه أشار بقوله عليه السلام من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى) كان فى الجاهلية بين حيين من أحياء العرب دماء وكان لاحدهما طول على الآخر فاقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد والذكر بالانثى

بل قد ترتب عليه وتوجد فيه (قوله عن الكفر وسائر الرذائل) فيه نظر اذ الرذائل وأنواع المعاصى كثيرة يمكن أن يكون الموصوف بماذكر مرتكبا لها فان شرب الخمر مثلا ليس منافيا للخصال المذكورة ويمكن أن يقال ان ترك المعاصى داخل فى الصبر أوالوفاء بالعهد فتأمل (قوله فاقسموا لنقتلن الحر منكم) الى قوله فنزلت فامرهم ان يتباوؤا أى يتساووا هذا يدل على ان لا يقتل الذكر بالانثى ولا الحر بالعبد فقوله ولا يدل الخ فيه نظر لان سبب نزول الآية حلفهم على قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى فالآية دلت على منعهم من قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى والظاهر ان مراده من عدم الدلالة عدم الدلالة بالمفهوم دلالة معتبرة لما ذكر لاعدم الدلالة مطلقا وفيه ماسيجىء وفى الكشاف ان الآية تدل بمفهومها على ان غير الانثى لا يقتل بالانثى حيث قال من استدل به استدل بهذه الآية قال العلامة التفتازانى أوجه الدلالة انها بيان وتفسير لقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين فدل على اعتبار الموافقة ذكورة وحرية فى القصاص لانها بمفهومها تدل على ان غير الانثى لا يقتل بالانثى ثم قال وفيه نظر اما أولا فلان الآية لا تدل بمفهومها على ان لا يقتل الحر بالعبد لان المفهوم انما يعتبر اذا لم يظهر للتقييد فائدة أخرى وههنا ظهرت الفائدة باعتبار ان الآية نزلت لذلك أقول فيه نظر اذ لو لم يعتبر المفهوم لم تدل الآية على ماهو المقصود من النزول من اعتبار المماثلة وعدم قتل الحر بالعبد والحاصل انه اذا حصلت فائدة لا تكون موقوفة على اعتبار المفهوم لا يعتبر المفهوم وأما اذا كانت الفائدة موقوفة عليه فعدم اعتباره ممنوع ثم قال وأما ثانيا فلانه لواعتبر المفهوم لزم ان لا تقتل الانثى بالذكر نظرا الى مفهوم الآيتين ويدفع بانه يعلم بطريق الاولى واما ثالثا فلانه لا عبرة بالمفهوم فى مقابلة المنطوق الدال على قتل النفس بالنفس كيفما كانت لا يقال تلك حكاية عما فى التوراة لا بيان للحكم فى شريعتنا لانا نقول شرائع من قبلنا سيما اذا ذكرت فى كتابنا حجة وكم مثلها فى أدلة أحكامنا حتى يظهر الناسخ وماذكر ههنا يصلح مفسرا فلا يجعل ناسخا أقول اذا كانت

فلما جاء الاسلام تحاكموا الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فنزلت وأمرهم أن يتباوؤا ولا تدل على ان لا يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى كما لا تدل على عكسه فان المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بينا ما كان الغرض وانما منع مالك والشافعي رضي الله تعالى عنهما قتل الحر بالعبد سواء كان عبده أو عبد غيره لما روى عن علي رضي الله تعالى عنه ان رجلا قتل عبده فجلده الرسول صلى الله عليه وسلم ونفاه سنة ولم يقده به وروى عنه انه قال من السنة ان لا يقتل مسلم بذي عهد ولا حر بعبد ولان أبا بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين أظهر الصحابة من غير نكير وللقياس على الاطراف ومن سلم دلالته فليس له دعوى نسخه بقوله تعالى النفس بالنفس لانه حكاية ما في التوراة فلا ينسخ ما في القرآن واحتجت الحنفية به على أن مقتضى العمد القود وحده وهو ضعيف اذ الواجب على التخيير يصدق عليه انه وجب وكتب ولذلك قيل التخيير بين الواجب وغيره ليس نسخا لوجوبه وقرئ كتب على البناء للفاعل والقصاص بالنصب وكذلك كل فعل جاء في القرآن (فمن عفي له من أخيه شئ) أي شئ من العفو لان عفا لازم وفائدته الاشعار بان بعض العفو كالعفو التام في اسقاط القصاص وقيل عفي بمعنى ترك وشئ مفعول به وهو ضعيف اذ لم يثبت عفا الشئ بمعنى تركه بل أعفاه وعفا يعدى بعن الى الجاني والى الذنب قال الله تعالى عفا الله عنك وقال عفا الله عما سلف فاذا عدي به الى الذنب عدي الى الجاني باللام وعليه ما في الآية كأنه قيل فمن عفي له عن جنايته من جهة أخيه يعني ولي الدم وذكره بلفظ الاخوة الثابتة بينهما من الجنسية والاسلام ليرق له ويعطف عليه (فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) أي فليكن اتباع أو فالامر اتباع والمراد به وصية العافي بان يطلب الدية بالمعروف فلا يعنف والمعفو عنه بان يؤديها بالاحسان وهو أن لا يمطل ولا يبخس وفيه دليل على أن الدية أحد مقتضى العمد والا لما رتب الامر بادائها على مطلق العفو وللشافعي رضي الله تعالى عنه في المسئلة قولان (ذلك) أي الحكم المذكور في العفو والدية (تخفيف من ربكم ورحمة) لما فيه من التسهيل والنفع قيل كتب على اليهود القصاص وحده وعلى النصارى العفو مطلقا وخيرت هذه الامة بينهما وبين الدية تيسيرا عليهم وتقديرا للحكم على حسب مراتبهم (فمن اعتدى بعد ذلك) أي قتل بعد العفو وأخذ الدية (فله عذاب أليم) في الآخرة وقيل في الدنيا بان يقتل لا محالة لقوله عليه السلام لا أعافي أحدا قتل بعد أخذه الدية (ولكم في القصاص حياة) كلام في غاية الفصاحة والبلاغة من حيث جعل الشئ محل ضده وعرف القصاص ونكر الحياة ليدل على أن في هذا الجنس من الحكم نوعا من الحياة عظيما وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل فيكون سبب حياة نفسين ولانهم كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فتثور الفتنة بينهم فاذا اقتص من القاتل سلم الباقون فيكون ذلك سببا لحياتهم وعلى الاول فيه اضمار وعلى الثاني تخصيص وقيل المراد بها الحياة الأخروية فان القاتل اذا اقتص منه في الدنيا لم يؤاخذ به في الآخرة ولكم في القصاص يحتمل أن يكونا خبرين لحياة وأن يكون أحدهما خبرا والآخر صلة له أو حالا من الضمير المستكن فيه وقرئ في القصص أي فيما قص عليكم من حكم القتل حياة أو في القرآن حياة للقلوب

مصدره هو الله تعالى قرئ بصيغة المبني للفاعل ونصب ما بعده ويحتمل أن يكون المراد ان لفظ كتب في أي موضع اذا كان مفردا بلفظ المبني للمفعول جاز أن يقرأ بالبناء للفاعل فتأمل (قوله والا لما رتب ذلك) يعني لما رتب الدية على مطلق العفو علم انها أحد الامرين اللذين اقتضاهما القتل العمد اذ لو كان مقتضاه القود فقط لم يثبت من مطلق العفو بلا شرط عوض وجوب الدية ولك ان تقول بل يفهم من الآية ان ثبوت الدية مشروط بالعفو وليس الدية أحد مقتضى العمد حتى انه ليس له طلب الدية حتى يعفو عن القصاص والجواب أن يقال ان مجرد العفو لا يثبت شيأ بل انما يثبت العفو بالعوض فلو لم تكن الدية مقتضى العمد لم تثبت الدية بمجرد العفو من غير عوض (قوله وتقديرا للحكم على مراتبهم) فان المناسب بحال بعض القصاص وبحال بعض الدية (قوله من حيث انه جعل الشئ محل ضده) لك ان تقول لفظة في في مثل هذا كما في الحديث وهو قوله عليه السلام ان امرأة عذبت في هرة أي لاجل هرة فيكون المعنى ولكم في القصاص حياة أي بسببه أي بسبب مشروعيته فجعله سببا لضده ممنوع والجواب انه لما كان القصاص موجبا للحياة فكأنه مشتمل عليها فجعل ظرفها توسعا (قوله وعلى الاول فيه اضمار وعلى الثاني فيه تخصيص) اما الاول فيكون تقدير

(يا أولي

الآية ولكم فى مشروعية القصاص أو فى الحكم به حياة واما الثانى فلان المعنى ولغير القاتل حياة فالتقدير ولكم أيها الذين لم تقتلوا (قوله وتذكير فعلها للفصل الخ) فان قيل وقد قال ابن الحاجب وأنت فى ظاهر غير الحقيقى بالخيار فلا حاجة الى العذر فى ترك تأنيث الفعل قلت قد صرح الرضى بان الفعل اذا كان متصلا بغير المؤنث الحقيقى فالحاق العلامة أحسن واذا كان منفصلا عنه فالتذكير أحسن والقرآن واقع على الطريق الاحسن فلذا اشتغل بسبب التذكير الذى هو أحسن فى الفعل المذكور (قوله لان آية المواريث لا تعارضه الخ) وعلى هذا فيلزم الجمع بين ما أوصى و بين الميراث اذا أوصى للوارث (قوله والحديث من الآحاد الخ) يعنى ان الحديث الآحادى لا ينسخ القرآن كما هو مذكور فى علم الاصول ثم ان الظاهر ان الاقربين أعم من الذين ذكروا فى آيات المواريث فلا يلزم من ان لا وصية للوارث ان لا وصية للقريب مطلقا الأن يقول المدعى انها منسوخة فى الاقارب الذين ورثوا الامطلقا (قوله وتلقى الامة لها بالقبول لا يلحقه بالمتواتر) الظاهر ان يقال تلقى الامة له بالقبول لا يلحقه الخ وهذا مطابق لعبارة الكشاف فانه قال وتلقى الامة اياه بالقبول (قوله ولعله احترز عنه الخ) أى يحتمل انه احترز عن النسخ من فسر الوصية بالتفسير الذى ذكره اذ على هذين التفسيرين لا نسخ للوصية والاولى ان يقال انه احترز عن لزوم اجتماع الوصية والميراث للوالدين والاقربين اذ آية المواريث كما قاله المصنف مؤكدة للوصية ولو لم تفسر الوصية بما ذكر لزم ما ذكرنا (قوله وصل اليه وتحقق عنده) انما

(ياأولى الالباب) ذوى العقول الكاملة ناداهم للتأمل فى حكمة القصاص من استبقاء الارواح وحفظ النفوس (لعلكم تتقون) فى المحافظة على القصاص والحكم به والاذعان له أو عن القصاص فتكفوا عن القتل (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت) أى حضر أسبابه وظهرت أماراته (ان ترك خيرا) أى مالا وقيل مالا كثيرا لما روى عن على رضى الله تعالى عنه أن مولى له أراد أن يوصى وله سبعمائة درهم فمنعه وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا والخير هو المال الكثير وعن عائشة رضى الله تعالى عنها ان رجلا أراد أن يوصى فسألته كم مالك فقال ثلاثة آلاف فقالت كم عيالك قال أربعة قالت انما قال الله تعالى ان ترك خيرا وان هذا الشئ يسير فاتركه لعيالك (الوصية للوالدين والاقربين) مرفوع بكتب وتذكير فعلها للفصل أو على تأويل أن يوصى أو الايصاء ولذلك ذكر الراجع فى قوله فمن بدله والعامل فى اذا مدلول كتب لا الوصية لتقدمه عليها وقيل مبتدأ خبره للوالدين والجملة جواب الشرط باضمار الفاء كقوله

من يفعل الحسنات الله يشكرها * والشر بالشر عند الله مثلان

ورد بانه ان صح فمن ضرورات الشعر وكان هذا الحكم فى بدء الاسلام فنسخ بآية المواريث و بقوله عليه الصلاة والسلام ان الله أعطى كل ذى حق حقه ألا لا وصية لوارث وفيه نظر لان آية المواريث لا تعارضه بل تؤكده من حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا والحديث من الآحاد وتلقى الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر ولعله احترز عنه من فسر الوصية بما أوصى به الله من توريث الوالدين والاقربين بقوله يوصيكم الله أو بايصاء المحتضر لهم بتوفير ما أوصى به الله عليهم (بالمعروف) بالعدل فلا يفضل الغنى ولا يتجاوز الثلث (حقا على المتقين) مصدر مؤكد أى حق ذلك حقا (فمن بدله) غيره من الاوصياء والشهود (بعد ما سمعه) أى وصل اليه وتحقق عنده (فانما اثمه على الذين يبدلونه) فما اثم الايصاء المغير أو التبديل الا على مبدليه لانهم الذين خافوا وخالفوا الشرع (ان الله سميع عليم) وعيد للمبدل بغير حق (فمن خاف من موص) أى توقع وعلم من قولهم أخاف أن ترسل السماء وقرأ حمزة والكسائى و يعقوب وأبو بكر موص مشددا (جنفا) ميلا بالخطأ فى الوصية (أو اثما) تعمدا للحيف (فاصلح بينهم) بين الموصى لهم باجرائهم على نهج الشرع (فلا اثم عليه) فى هذا التبديل لانه تبديل باطل الى حق بخلاف الاول (ان الله غفور رحيم) وعد للمصلح وذكر المغفرة لمطابقة ذكر الاثم وكون الفعل من جنس ما يؤثم (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب

فسره بذلك ليكون شاملا للوصى الذى لم يسمع وكذا الشاهد لكنهما علما وتحقق عندهما الوصية فان الشهادة على الوصية لا حاجة فيها الى السماع من الموصى بل تثبت بالتسامع ما على هو مذكور فى الفقه (قوله توقع وعلم الخ) قد يقال ان التوقع للشئ مستلزم للظن بوقوعه وهو مناف للعلم فالمقصود من العلم ما يشمل الظن الذى يجرى مجرى العلم كما فهم من الكشاف وقال العلامة التفتازانى التوقع وان لم يستلزم الجزم لا ينافيه فجاز الجمع بينهما نعم استعمال التوقع فيما لا جزم بوقوعه أكثر وأظهر (قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) الآيات لما أمر الله تعالى فيما تقدم العباد بالاوامر المذكورة من الامر بالبر والوصية ونهى عن القتل وتبديل الوصية وغير ذلك حث على ما هو وسيلة الى الطاعات وزاجر عن المعاصي وهو الصوم

(قوله وفيه توكيد للحكم الخ) لانه اذا تحقق عند الشخص ان الصوم عبادة قديمة قد جرت الانبياء والامم عليه تأكد الصوم عنده لعلمه بانه أمر عظيم اهتم به اهتماما شديدا وقد يقال ان قوله وتطييب للنفس اشارة الى أن الامور الشاقة اذا عمت طابت (قوله أو الاخلال بادائه الخ) عطف على قوله المعاصى أى لعلكم تتقون المعاصى أو تتقون الاخلال بادائه وعلى هذا يكون ههنا تقدير أى أعلمتكم بالحكم المذكور وهو وجوب الصوم عليكم كما وجب على من قبلكم لاحترازكم عن الاخلال المذكور (قوله ونصبها ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما) حاصل كلام الرضى انهم منعوا (٢١٦) ذلك لان الفصل بين بعض الصلة وبعضها لا يجوز لان المصدر بتأويل

على الذين من قبلكم) يعنى الانبياء والامم من لدن آدم عليه السلام وفيه توكيد للحكم وترغيب فى الفعل وتطييب على النفس والصوم فى اللغة الامساك عما تنازع اليه النفس وفى الشرع الامساك عن المفطرات بياض النهار فانها معظم ما تشتهيه النفس (لعلكم تتقون) المعاصى فان الصوم يكسر الشهوة التى هى مبدأها كما قال عليه الصلاة والسلام فعليه بالصوم فان الصوم له وجاء أو الاخلال بادائه لاصالته وقدمه (أياما معدودات) مؤقتات بعدد معلوم أو قلائل فان القليل من المال يعد عدا والكثير يهال هيلا ونصبها ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما بل باضمار صوموا لدلالة الصيام عليه والمراد بها رمضان أو ما وجب صومه قبل وجوبه ونسخ به وهو عاشوراء أو ثلاثة أيام من كل شهر أو بما كتب على الظرفية أو على انه مفعول ثان لكتب عليكم على السعة وقيل معناه صومكم كصومهم فى عدد الايام لما روى أن رمضان كتب على النصارى فوقع فى برد أو حر شديد فحولوه الى الربيع وزادوا عليه عشرين كفارة لتحويله وقيل زادوا ذلك لموتان أصابهم (فمن كان منكم مريضا) مرضا يضره الصوم او يعسر معه (أو على سفر) أو راكب سفر وفيه ايماء الى أن من سافر أثناء اليوم لم يفطر (فعدة من أيام أخر) أى فعليه صوم عدد أيام المرض أو السفر من أيام أخر ان أفطر فحذف الشرط والمضاف والمضاف اليه للعلم بها وقرئ بالنصب أى فليصم عدة وهذا على سبيل الرخصة وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية وبه قال أبو هريرة رضى الله تعالى عنه (وعلى الذين يطيقونه) وعلى المطيقين للصيام ان أفطروا (فدية طعام مسكين) نصف صاع من بر أو صاع من غيره عند فقهاء العراق ومد عند فقهاء الحجاز رخص لهم فى ذلك فى أول الامر لما أمروا بالصوم فاشتد عليهم لانهم لم يتعودوه ثم نسخ وقرأ نافع وابن عامر برواية ابن ذكوان باضافة الفدية الى الطعام وجمع المساكين وقرأ ابن عامر برواية هشام مساكين بغير اضافة الفدية الى الطعام والباقون بغير اضافة وتوحيد مسكين وقرئ يطوّقونه أى يكلفونه ويقلدونه من الطوق بمعنى الطاقة أو القلادة ويتطوّقونه أى يتكلفونه أو يتقلدونه ويطوّقونه بالادغام ويطيقونه ويطيقونه على ان أصلهما يطيوقونه ويتطيوقونه من فيعل وتفيعل بمعنى يطوقونه ويتطوقونه وعلى هذه القراآت يحتمل معنى ثانيا وهو الرخصة لمن يتعبه الصوم ويجهده وهم الشيوخ والعجائز فى الافطار والفدية فيكون ثابتا وقد أول به القراءة المشهورة أى يصومونه جهدهم وطاقتهم (فمن تطوّع خيرا) فزاد فى الفدية (فهو) فالتطوّع أو الخير (خير له وأن تصوموا) أيها المطيقون أو المطوّقون وجهدتم طاقتكم أو المرخصون فى الافطار ليندرج تحته المريض والمسافر (خير لكم) من الفدية أو تطوّع الخير أو منهما ومن التأخير للقضاء (ان كنتم تعلمون

الفعل مع الموصول الحرفى وهو ان المصدرية وأنا لا أرى منعا من ذلك اذ ليس كل مؤوّل بشئ حكمه حكم ما أوّل به وقد صرح صاحب الكشاف بان انتصاب أياما بصيام كقولك نويت الخروج يوم الجمعة قال العلامة التفتازانى هذا بناء على تجويز عمل المصدر فى الظرف مع تخلل الفاصل وان لم يجز فى غيره (قوله وفيه ايماء الخ) لا يظهر وجه هذا الايماء ويمكن أن يقال ان راكب السفر عبارة عمن يتلبس به ويستقر عليه كما استقر الراكب على المركوب ولذا عبر عنه بقوله تعالى على سفر ففيه اشارة الى أن يكون الشخص مسافرا من أول اليوم لانه استقر على السفر وأما من سافر فى اثناء اليوم فهو لم يستقر عليه فتأمل (قوله وقيل على الوجوب واليه ذهب الظاهرية) لانه الظاهر والحمل على الرخصة بتقدير الشرط (قوله وقرئ يطوقونه) بصيغة المبنى للمفعول من باب التفعيل (قوله ويطوقونه بالادغام) كان فى الاصل يتطوّقونه فادغم التاء فى الطاء وهذا مبنى للفاعل من باب التفعل (قوله ويطيقونه) الاول بتشديد الياء الثانية والثانى بتشديد الطاء والياء أيضا (قوله معنى ثانيا الى قوله ثابتا) أى غير منسوخ فمعناه من صام بالكلفة والمشقة فعليه فدية طعام مسكين (قوله أى يصومونه جهدهم وطاقتهم) بتقدير مضاف أى غاية جهدهم وطاقتهم وهذا يستلزم التعب والمشقة (قوله فزاد الفدية) يعنى لفظ خيرا فى قوله فمن تطوع خيرا مصدر نحو خرت يا رجل فانت خائر أى حسن وفى قوله فهو خير له اسم تفضيل (قوله وجهدتم طاقتكم) أى تعبتم غاية طاقتكم

تعلمون) مافى الصوم من الفضيلة و براءة الذمة وجوابه محذوف دل عليه ماقبله أى اخترتموه وقيل معناه ان كنتم من أهل العلم والتدبر علمتم أن الصوم خيرلكم من ذلك (شهر رمضان) مبتدأ خبره مابعده أو خبر مبتدأ محذوف تقديره ذلكم شهر رمضان أو بدل من الصيام على حذف المضاف أى كتب عليكم الصيام صيام شهر رمضان وقرئ بالنصب على اضمار صوموا أو على انه مفعول وأن تصوموا وفيه ضعف أو بدل من أيام معدودات والشهر من الشهرة و رمضان مصدر رمض اذا احترق فاضيف اليه الشهر وجعل علما ومنع من الصرف للعلمية والالف والنون كما منع دأية فى ابن دأية علما للغراب للعلمية والتأنيث وقوله عليه الصلاة والسلام من صام رمضان فعلى حذف المضاف لامن الالتباس وانما سموه بذلك اما لارتماضهم فيه من حر الجوع والعطش أو لارتماض لذنوب فيه أو لوقوعه أيام رمض الحر حين مانقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة (الذى أنزل فيه لقرآن) أى ابتدئ فيه انزاله وكان ذلك ليلة القدر أو أنزل فيه جملة الى سماء الدنيا ثم نزل منجما الى الارض أو أنزل فى شأنه القرآن وهو قوله كتب عليكم الصيام وعن النبى صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم عليه السلام أول ليلة من رمضان وأنزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لاربع وعشرين والموصول بصلته خبر المبتدأ أو صفته والخبر فمن شهد والفاء لوصف المبتدأ بما تضمن معنى الشرط وفيه اشعار بان الانزال فيه سبب اختصاصه بوجوب الصوم (هدى للناس و بينات من الهدى والفرقان) حالان من القرآن أى أنزل وهو هداية للناس باعجازه وآيات واضحات ممايهدى الى الحق و يفرق بينه و بين الباطل بمافيه من الحكم والاحكام (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فمن حضر فى الشهر ولم يكن مسافرا فليصم فيه والاصل فمن شهد فيه فليصم فيه لكن وضع المظهر موضع المضمر الاول للتعظيم ونصب على الظرف وحذف الجار ونصب الضمير الثانى على الاتساع وقيل فمن شهد منكم هلال الشهر فليصمه على أنه مفعول به كقولك شهدت الجمعة أى صلاتها فيكون

(قوله ذالكم) اشارة الى مافهم من الآية السابقة وهو وقت الصوم (قوله وفيه ضعف) لان فيه فصلا بين العامل والمعمول بالخبر سيما معمول هو بمنزلة جزء من الكلمة لأن ان المصدرية حرف موصول والفعل مع مافى حيزها صلة لها (قوله فاضيف اليه الشهر وجعل علما) قال العلامة التفتازانى أى جعل المضاف والمضاف اليه علما والا لم يحسن اضافة شهر اليه كما لايحسن انسان زيد ولهذا لم يسمع بشهر رجب وشهر شعبان و بالجملة فقد اطبقوا على ان العلم فى ثلاثة أشهر مجموع المضاف والمضاف اليه شهر رمضان وشهر ربيع الاول وشهر ربيع الآخر وفى البواقى لايضاف شهر اليه ثم فى الاضافة يعتبر فى أسباب منع الصرف وامتناع اللام ووجوبها حال المضاف اليه فيمتنع مثل شهر رمضان وابن داية من الصرف ودخول اللام و ينصرف مثل شهر ربيع الاول وابن عباس و يجب اللام فى مثل امرئ القيس و يجوز فى مثل ابن عباس أقول اما امتناع دخول اللام على رمضان وداية فلظهور امتناع الصرف فيه أما الاول فللالف و لنون المزيدتين والعلمية وأما الثانى فللتأنيث والعلمية وأما وجوب اللام فى مثل امرئ القيس وجوازه فى مثل ابن العباس نظرا الى حال المضاف اليه كما صرح به فالظاهر ان السبب فيه ان القيس من الاسماء المرتجلة اذ لم يذكر له معنى يكون جنسا والقاعدة ان العلم المرتجل اذا قارن ارتجاله اللام تكون اللام لازمة فكذا اذا كان المرتجل مضافا اليه لان المضاف اليه الذى وقع جزء العلم كان محلى باللام حين الوضع وأما العباس فليس كذلك اذ وليس بمرتجل بل منقول فيجوز فيه الامران كما هو القاعدة أما الدخول فلكونه صفة فى الاصل فيدخل فيه اللام تلميحا الى الوصف الاصلى وأما عدمه فبالنظر الى أن أصله مجرد عن اللام (قوله لامن

الاتباس) فان قلت يجب ان لايحذف لان حذف المضاف فى هذا المركب من قبيل حذف بعض الكلمة من غير سبب من الاعلال وغيره قلت جوزوا حذف بعض هذا العلم لانهم أجروا مثل هذا العلم مجرى المضاف والمضاف اليه حيث أعربوا الحرفين (قوله لارتماضهم فيه) قال فى الصحاح ارتمض الرجل من كذا اشتد عليه واقلقه (قوله لارتماض الذنوب فيه) لم يوجد فى الصحاح الارتماض بمعنى الاحتراق وانما ذكر ان رمض جاء بهذا المعنى (قوله أولوقوعه أيام رمض الحر) قال فى الصحاح يقال انهم لما نقلوا أسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التى وقعت فيها فوافق هذا الشهر أيام رمض الحر فسمى بذلك (قوله بما تضمن معنى الشرط) وهو الموصول بصلته (قوله وفيه اشعار) يعنى انه رتب عليه قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وجعله خبرا فيكون من قبيل ترتب الحكم على الوصف يعنى انه صار اشرفه بنزول القرآن فيه سببا للامر بالصوم الذى هو من أعظم العبادات فيه (قوله وقيل فمن شهد منكم هلال الشهر) لاحاجة فى جعله مفعولا به الى تقدير بل يجوز ان يقال من أدرك منكم الشهر فليصمه وخصص المسافر والمريض بماسيجيء (قوله فيكون) الى قوله مخصصا له لانه اذا جعل الشهر مفعولا به وشهد بمعنى ادرك

كان شاملا للمقيم والمسافر فيكون قوله تعالى ومن كان منكم مريضا أو على سفر مخصصا مخرجا للمسافر والمريض عن الحكم المذكور وأما المريض فهو مخصص على التقدير الاول أيضا فيكون مراده من جعله مخصصا كونه مخصصا لهما معا (قوله واعل تكرير ه لذلك) أى تكرير المسافر والمريض بعد ذكرهما أولا لأجل التخصيص ولك أن تقول التخصيص يستفاد من الآية السابقة والجواب انه ليس فيما سبق تصريح بتخصيص صوم رمضان بخلاف الثانى (قوله أولئلا يتوهم نسخه كما نسخ قرينه) أى تكرير ه لئلا يتوهم ان رخصة المسافر والمريض فى الآية منسوخة كما نسخ القرين وهو قوله وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فانه منسوخ كما مر (قوله أولا فعال كل لفعله) أى أمر بمراعاة العدد لتكملوا العدة وأمر بالقضاء لتكبروا الله و يسر لكم لعلكم تشكرون والاول اوجه من حيث قلة التقدير والثانى من حيث

اتصال كل علة بمعلولها (قوله لتكملوا العدة الى آخرها على سبيل اللف

(ومن كان مريضا أوعلى سفر فعدة من أيام أخر) مخصصا له لان المسافر والمريض ممن شهد الشهر واعل تكرير ه لذلك أولئلا يتوهم نسخه كما نسخ قرينه (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) أى يريد ان ييسر عليكم ولا يعسر عليكم فلذلك أباح الفطر فى السفر والمرض (ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ماهداكم ولعلكم تشكرون) علل لفعل محذوف دل عليه ماسبق أى وشرع جملة ماذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر والمرخص بالقضاء ومراعاة عدة ماأفطر فيه والترخيص لتكملوا العدة الى آخرها على سبيل اللف فان قوله ولتكملوا العدة علة الامر بمراعاة العدة ولتكبروا الله علة الامر بالقضاء و بيان كيفيته ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتيسير أولا فعال كل لفعله أو معطوفة على علة مقدرة مثل ليسهل عليكم أو لتعلموا ماتعلمون ولتكملوا العدة. و يجوز ان يعطف على اليسر أى ويريد بكم لتكملوا كقوله تعالى يريدون ليطفؤا نورالله والمعنى بالتكبير تعظيم الله بالحمد والثناء عليه ولذلك عدى بعلى وقيل تكبير يوم الفطر وقيل التكبير عند الاهلال ومايحتمل المصدر والخبر أى الذى هداكم اليه وعن عاصم برواية أبى بكر ولتكملوا بالتشديد (واذا سألك عبادى عنى فانى قريب) أى فقل لهم انى قريب وهو تمثيل لكمال علمه بافعال العباد وأقوالهم واطلاعه على أحوالهم بحال من قرب مكانه منهم روى ان اعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه فنزلت (أجيب دعوة الداع اذا دعان) تقرير للقرب ووعد للداعى بالاجابة (فليستجيبوا لى) اذا دعوتهم للايمان والطاعة كما أجيبهم اذا دعونى لمهماتهم (وليؤمنوا بى) أمر بالثبات والمداومة عليه (لعلهم يرشدون) راجين اصابة الرشد وهو اصابة الحق وقرئ بفتح الشين وكسرها واعلم أنه تعالى لما أمرهم بصوم الشهر ومراعاة العدة وحثهم على القيام بوظائف التكبير والشكر عقبه بهذه الآية الدالة على أنه تعالى خبير باحوالهم سميع لاقوالهم مجيب لدعائهم مجازيهم على أعمالهم تأكيدا له وحثا عليه ثم بين أحكام الصوم فقال (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) روى ان المسلمين كانوا اذا أمسوا حل لهم الا كل والشرب والجماع الى ان يصلوا العشاء الآخرة أو يرقد وانهم ان عمر رضى الله تعالى عنه باشر بعد العشاء

لايخفى انه لف من غير ترتيب والاولى أن يقال ان لتكملوا العدة علة للامر بالقضاء فى عدة أيام أخر ولتكبروا الله على ماهداكم علة التيسير وقوله تعالى ولعلكم تشكرون علة عدم ارادة العسر (قوله أى يريد بكم لتكملوا) فتكون اللام زائدة للتأكيد وفيه أى فى جواز العطف المذكور بعد للفصل بينه و بين المعطوف عليه بجملة ولوقوع قوله ولعلكم تشكرون مفعول يريد ولا وجه له لان لعلكم تشكرون لايصلح لمفعولية يريد بل مايصلح لان يكون مفعول يريد هو يشكرون من غيراعل أى يريد شكركم (قوله ولذلك عدى بعلى) يعنى لما كان التكبير التعظيم فندم بالحمد فيكون المعنى ولتكبروا الله حامدين على ماهداكم وفى هذا الكلام تصريح بان قوله لتكبروا الله على ماهداكم تضمين قال العلامة التفتازانى فى تقدير التضمين طرق أحدها جعل الفعل المذكور حالا مثل لتحمدوا الله مكبرين ليكون ماتعلق به الجار والمجرور مذكورا قصدا وعكسه مثل لتكبروا الله حامدين واختار صاحب الكشاف هذا الوجه لان التعليل بالتعظيم حال الحمد وجعله مقصودا من التعظيم أنسب من العكس لان الحمد انما يستحسن و يطلب لما فيه من التعظيم أقول هذا دليل خاص بهذا المقام والدليل العام أن يقال ان جعل الفعل المذكور تابعا والمقدر أصلا مخالف للظاهر جدا ومشتمل على كثرة التغيير (قوله تمثيل لكمال علمه الخ) حاصله تشبيه حال الله تعالى فى الاطلاع على حالهم بحال من قرب مكانه منهم فى الاطلاع وقد صرح العلامة التفتازانى بانه يكون استعارة تبعية تمثيلية أقول وفيه بحث اما أولا فلما حقق سابقا من كلام الشريف العلامة من ان الاستعارة التمثيلية لاتتحقق فى لفظ مفرد واما ثانيا

فلان المشبه به يجب ان يكون أقوى فى وجه الشبه من المشبه وههنا ليس كذلك وهو ظاهر والجواب عنه أن اطلاع القريب المكانى أظهر عند الجمهور وان كان أضعف فى نفس الامر وهذا الظهور كاف فى صحة التشبيه (قوله لا يكاد يخلو من رفث) أى من اظهار شئ يجب أن يكنى عنه أى لم يصرح به عند غيره وانما قال كناية عن الجماع ولم يجعله مجازا لامكان حمله على معناه الحقيقى (قوله شبه باللباس الخ) فيكون التقدير هن كلباس لكم وأنتم كلباس لهن حتى يكون تشبيها لا استعارة لان طرفى التشبيه مذكوران كقوله صم بكم أى هم كصم مبالغة فى التشبيه قال العلامة التفتازانى ان اللباس فى قول الجعدى استعارة وليس على حذف أداة التشبيه كما هو قول الاكثرين وذلك لان الظاهر ان عليه متعلق به كما فى أسد على أقول أراد ان اللباس بالمعنى الحقيقى لا يتعلق به الجار والمجرور اذ هو يتعلق بالمشتقات وما فى حكمها واللباس ليس كذلك اذ معناه الثوب فلزم أن يكون مجازا وفيه نظر اذ يجوز أن يكون المتعلق ههنا مقدرا كما قيل فى نحو أسد على أى مجترئ على فيكون التقدير فيما نحن فيه لباس مشتمل عليه (قوله وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل) أى التشبيه قال فى الكشاف فان قلت أهذا من باب الاستعارة أم من باب التشبيه

قلت قوله من الفجر أخرجه من باب الاستعارة

فندم وأتى النبى صلى الله عليه وسلم واعتذر اليه فقام رجال واعترفوا بما صنعوا بعد العشاء فنزلت وليلة الصيام الليلة التى تصبح منها صائما والرفث كناية عن الجماع لانه لا يكاد يخلو من رفث وهو الافصاح بما يجب ان يكنى عنه وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء وايثاره ههنا لتقبيح ما ارتكبوه ولذلك سماه خيانة وقرئ الرفوث (هن لباس لكم وأنتم لباس لهن) استئناف يبين سبب الاحلال وهو قلة الصبر عنهن وصعوبة اجتنابهن لكثرة المخالطة وشدة الملابسة ولما كان الرجل والمرأة يعتنقان ويشتمل كل منهما على صاحبه شبه باللباس قال الجعدى

اذا ما الضجيع ثنى عطفها * تثنت فكانت عليه لباسا

أولان كل واحد منهما يستر حال صاحبه ويمنعه من الفجور (علم الله انكم كنتم تختانون أنفسكم) تظلمونها بتعريضها للعقاب وتنقيص حظها من الثواب والاختيان أبلغ من الخيانة كالاكتساب من الكسب (فتاب عليكم) لما تبتم مما اقترفتموه (وعفا عنكم) ومحا عنكم أثره (فالآن باشروهن) لما نسخ عنكم التحريم وفيه دليل على جواز نسخ السنة بالقرآن والمباشرة الزاق البشرة بالبشرة كنى به عن الجماع (وابتغوا ما كتب الله لكم) واطلبوا ما قدره لكم وأثبته فى اللوح المحفوظ من الولد والمعنى ان المباشر ينبغى ان يكون غرضه الولد فانه الحكمة من خلق الشهوة وشرع النكاح لا قضاء الوطر وقيل النهى عن العزل وقيل عن غير المأتى والتقدير وابتغوا المحل الذى كتب الله لكم (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) شبه أول ما يبدو من الفجر المعترض فى الافق وما يمتد معه من غبش الليل بخيطين أبيض وأسود واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان الخيط الاسود لدلالته عليه وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل ويجوز ان تكون من للتبعيض فان ما يبدو بعض الفجر وما روى انها نزلت ولم ينزل من الفجر فعمد رجال الى خيطين أسود وأبيض ولا يزالون يأكلون ويشربون حتى

كما ان رأيت أسدا مجاز فاذا زدت من فلان رجع تشبيها فان قلت لم زيد من الفجر حتى كان تشبيها وهلا اقتصر على الاستعارة التى هى أبلغ من التشبيه وأدخل فى الفصاحة قلت لان من شرط المستعار ان يدل عليه الحال أو الكلام ولو لم يذكر من الفجر لم يعلم ان الخيطين مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبيها بليغا وخرج من أن يكون استعارة أقول قد قرر المعلقون على الكشاف ما قاله ههنا ومنهم العلامة التفتازانى لكن المذكور فى التلخيص وشرحيه ان الاستعارة هى اللفظ المستعمل فى غير الموضوع له لعلاقة التشبيه ولا يخفى ان المفهوم مما قاله صاحب الكشاف من ان المراد من الخيط الابيض أول ما يبدو من طلوع الفجر ان الخيط الابيض المذكور فى الآية الكريمة ليس على معناه الاصلى بل بمعنى الفجر بعلاقة التشبيه بينه وبين المعنى الاصلى فكان استعارة لا تشبيها فان قيل المشروط فى الاستعارة ان لا يكون طرفا التشبيه مذكورين وههنا مذكوران فان أحد طرفى التشبيه الفجر والآخر الخيط الابيض قلنا اذا لم يكن استعارة فلا ينفى انه ليس بمجاز مرسل فثبت قسم ثالث من المجاز والحال ان صاحب التلخيص وشارحه حصر المجاز فى الاستعارة والمجاز المرسل واعلم انه يمكن أن يقال تقديره حتى يتبين لكم شئ كالخيط الابيض من الفجر بان يكون من بيانية لكن ما ذكره المصنف وصاحب الكشاف من تفسير الخيط الابيض باول ما يبدو من طلوع الفجر يأبى ذلك اذ على التقدير المذكور يكون الخيط الابيض على حقيقته فان قلت من الفجر بيان لاى شئ قلت بيان للشئ المقدر ان جعل تشبيها أى الشئ الذى كالخيط الابيض الذى هو الفجر والى ماذكرنا أشار العلامة التفتازانى حيث قال وجه كونه تشبيها حذف الاداة ووجه الشبه كما فى زيد أسد لكنه لا يلائم

قول صاحب الكشاف ان قوله من الفجر بيان للخيط الابيض وكذا تفسيره الخيط الابيض بأول ما يبدو من طلوع الفجر كاذ كرنا اللهم الا أن تؤول العبارتان على وجه يصح الكلام فيقول معنى قوله من الفجر بيان للخيط الابيض انه بيان لما هو شبيه بالخيط الابيض ونقول مثل هذا التأويل في قوله لآخر ولا يخفى ما فيه فتأمل (قوله فلعله كان قبل دخول رمضان) بان كانوا يصومون النفل لان رمضان وقت الحاجة الى البيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز (قوله أو اكتفى أولا باشتهارهما في ذلك) أى باشتهار الخيط الابيض والاسود في بياض الصبح وسواد آخر الليل (قوله آخر وقته فينفي صوم الوصال) فيه نظر اذ غاية ما يدل عليه هو انقطاع الوجوب عند آخر اليوم ولا يلزم منه حرمة الوصال قال العلامة التفتازاني مبنى دلالته على نفي الوصال هو ان الليل غاية للصيام والى متعلق به وهو ظاهر للايجاب ولما في تلك الدلالة من المناقشة قال صاحب الكشاف قالوا فيه دليل على نفي الوصال (قوله لان النهي في العبادات يوجب الفساد) العبارة المحررة ان يقال فعل شئ في العبادات نهى عن ايقاعه فيها يوجب فسادها وفيه نظر اذ الغيبة مثلا نهى عنها في الصوم ولا تفسده والجواب ان المراد من النهي النهي عن شئ يكون النهي عنه مخصوصا بالعبادة والغيبة ليست كذلك اذ ليس النهي عنها مخصوصا بالعبادة بل هي منهي عنها مطلقا (قوله وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد) عدل عن عبارة الكشاف وهو غير محسن في ذلك العدول اذ في عبارة الكشاف اشعار الى ضعف القول المذكور دون عبارة المصنف لانه قال صاحب الكشاف قالوا فيه دليل على ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد وورد عليه ان التقييد بقوله تعالى في المساجد دليل على ان الاعتكاف قد يكون في غير المسجد والا لما كان للتقييد فائدة قال العلامة التفتازاني وجه دلالته على ماذكر بان المباشرة حرام في الاعتكاف اجماعا

يتبينا لهم فنزلت ان صح فلعله كان قبل دخول رمضان وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز أو اكتفى أولا باشتهارهما في ذلك ثم صرح بالبيان لما التبس على بعضهم وفي تجويز المباشرة الى الصبح الدلالة على جواز تأخير الغسل اليه وصحة صوم المصبح جنبا (ثم أتموا الصيام الى الليل) بيان لآخر وقته واخراج الليل عنه فينفي صوم الوصال (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) معتكفون فيها والاعتكاف هو اللبث في المسجد بقصد القربة والمراد بالمباشرة الوطء وعن قتادة كان الرجل يعتكف فيخرج الى امرأته فيباشرها ثم يرجع فنهوا عن ذلك وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون في المسجد ولا يختص بمسجد دون مسجد وان الوطء يحرم فيه ويفسده لان النهي في العبادات يوجب الفساد (تلك حدود الله) أى الاحكام التي ذكرت (فلا تقربوها)

فلو لم يكن ذكر في المساجد لبيان ان الاعتكاف لا يكون الا في المسجد لزم اختصاص حرمة المباشرة باعتكاف يكون في المسجد وهو باطل وفاقا وبعبارة أخرى ان التقييد يدل على ان له مدخلا في علية الحكم فالمتعلق به المتوقف عليه اما تحقق الاعتكاف أو حرمة المباشرة والثاني منتف فتعين الاول أقول السؤال باق بعد فان محصل السؤال ان صاحب الكشاف فسر الاعتكاف بما فسر به المصنف واذا كان كذلك فعدم تحققه في غير المسجد ظاهر ولا حاجة الى التقييد بقوله في المساجد ومحصل البيان المذكور ان هذا القيد لبيان اختصاص الاعتكاف بالمسجد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن له فائدة ويرد عليه ان اختصاص الاعتكاف بالمسجد لا يفهم من التقييد بل المفهوم منه خلافه وأما قوله لو لم يكن كذلك لم يكن له فائدة ففيه نظر لم لا يجوز أن يكون له فائدة كما سيجيء والاولى أن يقال والله أعلم المراد من العكوف في الآية هو اللبث بقصد القربة فيكون العكوف مستعملا في جزء المعنى الشرعي لانه اللبث في المسجد بقصد القربة وحينئذ ظهر فائدة قوله في المساجد لان المانع من المباشرة هو اللبث بقصد القربة في المساجد فان قيل اللبث بقصد القربة ما أن يمكن تحققه في غير المساجد أولا والاول منتف اجماعا فتعين الثاني فيكون العكوف هو اللبث بقصد القربة في المساجد فيكون ذكر المساجد تكرارا قلنا سلمنا ان اللبث بقصد القربة لا يكون الا في المسجد لكن لا يلزم منه أن يكون المكث في المسجد جزأ من معنى العكوف حتى يلزم ان يكون ذكر في المساجد مكررا فان قيل اندفع التكرار لكن يبقى كونه مستغنى عنه قلنا لعل ذكرها لبيان شرفها حيث جعل هذه العبادة مخصوصة بها فان قيل لا يخفى ان عبارة المصنف قاصرة عن افادة المراد لانه قال الآية تدل على ان الاعتكاف يكون في المساجد ولا تدل على أنه لا يكون في غير المساجد وهذا هو الغرض قلنا مراده ان الاعتكاف مخصوص بالمساجد واعلم أن صاحب الكشاف لم يجزم بان فيه ماذكر بل نقل عن المفسرين واما المصنف فقد جزم بان فيه دليلا على ماذكر وفيه ماذكر ولذا قال العلامة التفتازاني وجه دفع الدليل ظاهر بل ربما يدعى دلالته على ان الاعتكاف قد يكون في غير المسجد وقال الطيبي قال صاحب التقريب ليس فيه ما يدل على ذلك (قوله أى تلك الاحكام التي ذكرت) أى الامور الواجبة والمحرمة التي ذكرت فان بعض الأمور المذكورة كاتمام الصوم الى الليل واجب وبعضها وهو المباشرة نهى

حرام يرد عليه ان بعض الأحكام المذكورة اباحات وهى كلوا واشربوا وباشروا وابتغوا وتوجيه النهى عن قرب المباحات مشكل وأشكل منه النهى عن قرب الواجب فالظاهر الاقتصار على التوجيه الثانى أى المحارم (قوله نهى أن يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل) فيه نظر اما أولا فلأنه يدل على ان بين الحق والباطل شيأ آخر غيرهما وليس كذلك و يمكن ان يقال المراد بالحق الحلال البين و بالباطل الحرام والحد الحاجز الشبهة كما قال النبى صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين و بينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس الى آخر الحديث الطويل الذى ما ذكر المصنف الاجزأ منه فظهر بما ذكرنا ان المصنف قصر فى تقدير المقصود واما ثانيا فلان الاحكام المشار اليها أحكام شرعية والضمير فى قوله تعالى راجع اليها فالمعنى النهى عن قرب تلك الاحكام لا عن قرب الحاجز بين الحق والباطل فتأمل والاولى ان يقال حد الشئ ما يمنع ان يدخل فيه وتلك الاحكام التى هى التحريم موانع لان يدخل أحد ما يحرم بسببها فيكون المعنى تلك أحكام الله المانعة عن الاشتغال بما حرمه (قوله ويجوز ان يراد بحدود الله محارمه) المحرم الذى مر صريحا شئ واحد هو المباشرة فتعدد المحارم باعتبار انه يستفاد مما ذكر محارم فان كل مأمور يدل على محرم هو ترك ذلك المأمور والمأمور الواجب المذكور من أول آيات الصوم الصوم والقضاء بالشرط المذكور واتمامه الى الليل (قوله و بينكم نصب على الظرف والحال الخ) والمعنى لا تأكلوا أموالكم فى المعاملة الحاصلة بينكم أو حاصلة بينكم بالباطل وحصول المال بين الجماعة ان يقدر كل على أخذه و يمكن ان تحمل الآية على ان معناه لا تأكلوا أموالكم المشتركة بينكم بالباطل حتى يفهم بالطريق الاولى النهى عن المال الخاص بالغير وعلى هذا التوجيه ظهر فائدة بينكم ولا يتوجه السؤال بانه لم لم يقل ولا تأكلوا مال الغير بالباطل فان قلت هذه العبارة غير ظاهر مطابقتها لسبب النزول على ما دل عليه الحديث المذكور قلنا ظهر تطبيقها بما قلنا فان النهى عن أكل المال المشترك يدل على النهى عن المال الخاص بالطريق الاولى (قوله أو نصب باضمار ان) الوجه هو الاول لان الوجه الثانى نهى عن الجمع ولا يلزم النهى عن كل واحد مع انه المقصود قال العلامة التفتازانى أمثال هذا الكلام وان كان للنهى عن الجمع لا ينافى ان يكون كل من الامرين منهيا أقول وهو وان كان كذلك لكن توجيه الكلام على وجه يدل على المنع من كل واحد أولى (قوله أو ملتبسين بالاثم) أى تكون الباء للملابسة واما على الاحتمال الاول فتكون للسببية أو الاستعانة (قوله مع العلم بها أقبح) أى الاتيان بالمعصية مع العلم بكونها معصية أقبح وعلم منه ان الاتيان بها مع عدم العلم بكونها معصية قبيح ولا يخفى ان المراد من القبح القبح الشرعى وللقائل ان يقول لا نسلم ان ارتكاب المعصية مع عدم العلم بكونها معصية قبيح لان القبيح هو الحرام ولا يأثم الشخص بما هو معصية الا بعد العلم بكونه معصية كما هو مذكور فى كلام العلماء الا ان يقال قد يكون الاتيان بالمعصية مع الجهل بحالها موجبا للاثم لتقصير الفاعل فى تحقيق حالها وعدم الاحتياط (قوله تعالى يسألونك عن الاهلة) لما ذكر أمر الصوم الذى هو وقت برؤية الهلال فى وقت خاص ذكر بعده ما يتعلق بالاهلة ليكون تقريبا الى ذكر أحكام الحج المتعلقة بها (قوله قل هى مواقيت للناس والحج) قد يجعل هذا من قبيل الاسلوب الحكيم والاولى ان يقال ان السؤال سؤال عن الحكمة والفائدة وأجيب ببيان

نهى ان يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل لئلا يدانى الباطل فضلا عن ان يتخطى عنه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه وهو أبلغ من قوله فلا تعتدوها و يجوز ان يريد بحدود الله محارمه ومناهيه (كذلك) مثل ذلك التبيين (يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون) مخالفة الأوامر والنواهى (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) أى ولا يأكل بعضكم مال بعض بالوجه الذى لم يبحه الله تعالى و بين نصب على الظرف أو الحال من الأموال (وتدلوا بها الى الحكام) عطف على المنهى أو نصب باضمار ان والادلاء الالقاء أى ولا تلقوا حكومتها الى الحكام (لتأكلوا) بالتحاكم (فريقا) طائفة (من أموال الناس بالاثم) بما يوجب اثما كشهادة الزور واليمين الكاذبة أو ملتبسين بالاثم (وأنتم تعلمون) انكم مبطلون فان ارتكاب المعصية مع العلم بها أقبح روى ان عبدان الحضرمى ادعى على امرئ القيس الكندى قطعة من أرض ولم يكن له بينة فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرؤ القيس فهم به فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا الآية فارتدع عن اليمين وسلم الارض الى عبدان فنزلت وفيه دليل على ان حكم القاضى لا ينفذ باطنا ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام انما أنا بشر وأنتم تختصمون الى ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما أسمع منه فمن قضيت له بشئ من حق أخيه فانما أقضى له قطعة من نار (يسألونك عن الاهلة) سأله معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم فقالا ما بال الهلال يبدو دقيقا كالخيط ثم يزيد حتى يستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ (قل هى مواقيت للناس والحج) فانهم

سألوا عن الحكمة في اختلاف حال القمر وتبدل أمره فأمره الله ان يجيب بان الحكمة الظاهرة في ذلك ان تكون معالم للناس يؤقتون بها أمورهم ومعالم للعبادات المؤقتة يعرف بها أوقاتها وخصوصا الحج فان الوقت مراعى فيه أداء وقضاء والمواقيت جمع ميقات من الوقت والفرق بينه وبين المدة والزمان ان المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبدئها الى منتهاها والزمان مدة مقسومة والوقت الزمان المفروض لامر (وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها) وقرأ أبو عمرو وورش وحفص بضم الباء والباقون بالكسر (ولكن البر من اتقى) وقرأ نافع وابن عامر بتخفيف ولكن ورفع البر كانت الانصار اذا أحرموا لم يدخلوا دارا ولا فسطاطا من بابه وانما يدخلون ويخرجون من نقب أو فرجة وراءه ويعدون ذلك برا فبين لهم أنه ليس ببر وانما البر بر من اتقى المحارم والشهوات ووجه اتصاله بما قبله انهم سألوا عن الأمرين أو أنه لما ذكر انها مواقيت الحج وهذا أيضا من أفعالهم في الحج ذكره للاستطراد أو انهم لما سألوا عما لا يعنيهم ولا يتعلق بعلم النبوة وتركوا السؤال عما يعنيهم ويختص بعلم النبوة عقب بذكره جواب ما سألوه تنبيها على ان اللائق بهم ان يسألوا أمثال ذلك ويهتموا بالعلم بها أو ان المراد به التنبيه على تعكيسهم في السؤال بتمثيل حالهم بحال من ترك باب البيت ودخل من ورائه والمعنى وليس البر بان تعكسوا مسائلكم ولكن البر بر من اتقى ذلك ولم يجسر على مثله (وأتوا البيوت من أبوابها) اذ ليس في العدول بر فباشروا الأمور من وجوهها (واتقوا الله) في تغيير أحكامه والاعتراض على أفعاله (لعلكم تفلحون) لكي تظفروا بالهدى والبر (وقاتلوا في سبيل الله) جاهدوا لاعلاء كلمته واعزاز دينه (الذين يقاتلونكم) قيل كان ذلك قبل ان أمروا بقتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمحاجزين وقيل معناه الذين يناصبونكم القتال ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهبان والنساء أو الكفرة كلهم فانهم بصدد قتال المسلمين وعلى قصده ويؤيد الاول ما روى ان المشركين صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية وصالحوه على أن يرجع من قابل فيخلوا له مكة شرفها الله ثلاثة أيام فرجع لعمرة القضاء وخاف المسلمون أن لا يوفوا لهم ويقاتلوهم في الحرم أو الشهر الحرام وكرهوا ذلك فنزلت (ولا تعتدوا) بابتداء القتال أو بقتال المعاهد أو المفاجاة به من غير دعوة أو المثلة أو قتل من نهيتم عن قتله (ان الله لا يحب المعتدين) لا يريد بهم الخير (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) حيث وجدتموهم في حل أو حرم وأصل الثقف الحذق في ادراك الشئ علما كان أو عملا فهو يتضمن معنى الغلبة ولذلك استعمل فيها قال

فاما تثقفوني فاقتلوني * فمن أثقف فليس الى خلود

الحكمة وليس السؤال عن السبب الموجب اذ ليس عبارة السؤال دالة عليه هذا ما اختاره صاحب الكشاف لكن عبارة المصنف وهي قوله أو انهم لما سألوا عما لا يعنونه الخ يدل على انه من الاسلوب الحكيم لان مضمون هذا الكلام انهم سألوا عما لا يتعلق بالنبوة من سبب تشكلات الاهلة وعلتها فأجيبوا بالحكمة والفائدة تنبيها على ان اللائق بحالهم مثل هذا السؤال وهو السؤال عن فائدة الاهلة لانه متعلق بأمر النبوة ولا يخفى ان هذا ليس مطلوبهم من السؤال على الوجه المذكور فيكون من قبيل الاسلوب الحكيم (قوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) ان قيل لا حاجة الى الذين يقاتلونكم لانه مفهوم من قاتلوا لان المقاتلة لا تكون الا من الجانبين فنقول معنى الآية قاتلوا الذين يشتغلون بقتالكم أو قاتلوا الذين ينصبون لقتالكم ويتوقع منهم ذلك وهم الشبان الأقوياء أو الذين يريدون قتلكم وهم الكفرة كلهم وانما حمل على ذلك لان المأمور في الحقيقة ليس القتل من الجانبين وانما جعل يقاتلون على ما ذكره فلان قتالهم أي قتل المؤمنين الكفرة ليس مشروطا بالمقاتلة من جانبهم وعلى الاول حكم الآية منسوخ من حيث المفهوم أي مفهومه منسوخ بقوله وقاتلوا المشركين كافة فان قيل على الثاني أيضا منسوخ لان الوجه الثاني يدل على نفي قتل الشيوخ والصبيان والنساء فيكون منسوخا بقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة قلنا الحديث دال على المنع من قتلهم وهو حكم مفرد في بعض ما ذكر فقوله قاتلوا المشركين كافة مخصص بالحديث اذا قيل اذا كان قاتلوا بمعنى اقتلوا كما ذكر فما فائدة العدول عن الثاني الى الاول قلنا المبالغة في قتل الكفرة لان من يكون بصدد المقاتلة يكون اهتمامه بالقتل أشد (قوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم) فان قيل ظاهر هذا مخالف لما سبق لانه دال على قتل المشرك أينما وجد سواء اشتغل بالقتل أم لا وسواء كان له قوة القتال أم لا اذ القتل غير مقيد بقيد فنقول المراد الامر بقتلهم حيث قاتلوا في حل أو حرم فهو في الحقيقة مبين للمراد من الاول وهو العموم المكاني وليس المراد تعميم العموم الذي هو المعنى الثالث من المعاني المذكورة في الآية السابقة   وأخرجوهم

(قوله كالاخراج من الوطن) فيه نظر فان كل أحد يخرج من وطنه لخوف القتل بل لما هو اهون من القتل فكيف يكون الاخراج من الوطن أشد من القتل (قوله حتى يقتلوا بعضكم) ليس المراد حتى يقتلوا كلكم وهذا الكلام بظاهره يدل على ان المراد بضمير المخاطبين البعض واما ضمير الغائبين فالمراد منه الكل وقال العلامة التفتازانى المراد بضمير الغائبين أيضا البعض لانه ليس المراد النهى عن قتلهم جميعا الى ان يصدر القتل منهم جميعا أقول أراد انه لو أريد بضمير الغائبين الجميع لكان المعنى ماذكر

(وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) أى من مكة وقد فعل ذلك بمن لم يسلم يوم الفتح (والفتنة أشد من القتل) أى المحنة التى يفتتن بها الانسان كالاخراج من الوطن أصعب من القتل لدوام تعبها وتألم النفس بها وقيل معناه شركهم فى الحرم وصدهم اياكم عنه أشد من قتلكم اياهم فيه (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) أى لا تفاتحوهم بالقتال وهتك حرمة المسجد الحرام (فان قاتلوكم فاقتلوهم) فلا تبالوا بقتالهم ثم فانهم الذين هتكوا حرمته وقرأ حمزة والكسائى ولا تقتلوهم حتى يقتلوكم فيه فان قتلوكم والمعنى حتى يقتلوا بعضكم كقولهم قتلنا بنو أسد (كذلك جزاء الكافرين) مثل ذلك جزاؤهم يفعل بهم مثل ما فعلوا (فان انتهوا) عن القتال والكفر (فان الله غفور رحيم) يغفر لهم ما قد سلف (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) شرك (ويكون الدين لله) خالصا له ليس للشيطان فيه نصيب (فان انتهوا) عن الشرك (فلا عدوان الا على الظالمين) أى فلا تعتدوا على المنتهين اذ لا يحسن أن يظلم الا من ظلم فوضع العلة موضع الحكم وسمى جزاء الظلم باسمه للمشاكلة كقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم أو أنكم ان تعرضتم للمنتهين صرتم ظالمين وينعكس الامر عليكم والفاء الاولى للتعقيب والثانية للجزاء (الشهر الحرام بالشهر الحرام) قاتلهم المشركون عام الحديبية فى ذى القعدة واتفق خروجهم لعمرة القضاء فيه وكرهوا أن يقاتلوهم فيه لحرمته فقيل لهم هذا الشهر بذاك وهتكه بهتكه فلا تبالوا به (والحرمات قصاص) احتجاج عليه أى كل حرمة وهو ما يجب ان يحافظ عليها يجرى فيها القصاص فلما هتكوا حرمة شهركم بالصد فافعلوا بهم مثله وادخلوا عليهم عنوة واقتلوهم ان قاتلوكم كما قال (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وهو فذلكة التقرير (واتقوا الله) فى الانتصار ولا تعتدوا الى مالم يرخص لكم (واعلموا أن الله مع المتقين) فيحرسهم ويصلح شأنهم (وأنفقوا فى سبيل الله) ولا تمسكوا كل الامساك (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) بالاسراف وتضييع وجه المعاش أو بالكف عن الغزو والانفاق فيه فان ذلك يقوى العدو ويسلطهم على اهلاككم ويؤيده ماروى عن أبى أيوب الانصارى رضى الله عنه انه قال لما أعز الله الاسلام وكثر أهله رجعنا الى أهالينا وأموالنا نقيم فيها ونصلحها فنزلت أو بالامساك وحب المال فانه يؤدى الى الهلاك المؤبد ولذلك سمى البخل هلاكا وهو فى الاصل انتهاء الشئ فى الفساد والالقاء طرح الشئ وعدى بالى لتضمن معنى الانتهاء والباء مزيدة والمراد بالايدى الانفس والتهلكة والهلاك والهلك واحد فهى مصدر كالتضرة والتسرة أى لا توقعوا أنفسكم فى الهلاك وقيل معناه لا تجعلوها آخذة بأيديكم أو لا تلقوا بأيديكم أنفسكم اليها فحذف المفعول (وأحسنوا) أعمالكم وأخلاقكم أو تفضلوا على المحاويج (ان الله يحب المحسنين وأتموا الحج والعمرة لله) أى ائتوا بهما تامين مستجمعى المناسك لوجه الله تعالى وهو على هذا يدل على وجوبهما ويؤيده قراءة من قرأ وأقيموا الحج والعمرة لله وماروى جابر رضى الله تعالى عنه انه قيل يارسول الله

وهو ان قتلهم مشروط بان يصدر القتل منهم كلهم ولم يقتلوا لو صدر القتل من بعضهم وهو ليس بمراد بل المراد انه لو قاتل بعضهم وجب قتلهم (قوله أى فلا تعتدوا على المنتهين) يدل على ان قوله تعالى لا عدوان الا على الظالمين كناية عن النهى عن العدوان على المنتهين فيكون هو المراد هكذا قال العلامة التفتازانى أقول جعله كناية يدل على انه يمكن انه يراد المعنى الحقيقى لكن اذا أريد به المعنى الحقيقى لا يرتبط بما سبق فان قيل اذا أريد به المعنى الحقيقى كان هناك مقدر فكانه قيل فان انتهوا فلا عدوان عليهم وليس العدوان الا على الظالمين قلنا اذا قدر ماذكر لا يصلح قوله تعالى فلا عدوان الآية لان يكون كناية اذ يجب حمله حينئذ على المعنى الحقيقى وفيه نظر (قوله أو انكم ان تعرضتم الخ) فعلى هذا يكون ههنا جمل مقدرة أى انتهوا فلا تعرضوا لهم فان تعرضتم صرتم ظالمين ولا عدوان الا على الظالمين (قوله أى كل حرمة) وهو ما يجب ان يحافظ عليها ويجرى فيه القصاص ليس على اطلاقه فان بعض الجنايات لا قصاص فيها وكذا القذف وكذا قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم مستثنى عنه ماذكر فان الاشياء المذكورة لا يجرى فيها الاعتداء بالمثل (قوله أى لا تجعلوها مقدمة آخذة بأيديكم) لأن القاء الشئ الى الشخص انما يوجب أخذه

(قوله فجاز أن يكون الوجوب بسبب اهلاله بهما الخ) هذا بناء على ان الاهلال بالعمرة يوجبها وان كانت مستحبة فى الاصل (قوله أى ائتوا بهما تامين كاملين) الى قوله ويؤيده قراءة من قرأ وأقيموا على هذا يكونان واجبين لانه أمر باتيانهما حال كونهما كاملين مستجمعي الاركان والشرائط بخلاف ما اذا حمل اللفظ على ظاهره فانه يدل على وجوب اتمامهما ولا يدل على وجوب الاتمام على وجوب الاصل اذ لعل المعنى انه اذا شرعتم فيهما فأتموهما والحج المستحب وكذا العمرة المستحبة ان شرع فيهما

العمرة واجبة مثل الحج فقال لا ولكن ان تعتمر خير لك فعارض بما روى أن رجلا قال لعمر رضى الله تعالى عنه انى وجدت الحج والعمرة مكتوبين على أهللت بهما جميعا فقال هديت لسنة نبيك ولا يقال انه فسر وجدانهما مكتوبين بقوله أهللت بهما فجاز أن يكون الوجوب بسبب اهلاله بهما لانه رتب الاهلال على الوجدان وذلك يدل على انه سبب الاهلال دون العكس وقيل اتمامهما أن تحرم بهما من دويرة أهلك أو أن تفرد لكل منهما سفرا أو أن تجرده لهما لا تشوبهما بغرض دنيوى أو أن تكون النفقة حلالا (فان أحصرتم) منعتم يقال حصره العدو وأحصره اذا حبسه ومنعه عن المضى مثل صده وأصده والمراد حصر العدو عند مالك والشافعى رحمهما الله تعالى لقوله تعالى فاذا أمنتم ولنزوله فى الحديبية ولقول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لا حصر الا حصر العدو وكل منع من عدو او مرض أو غيرهما عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لما روى عنه عليه الصلاة والسلام من كسر أو عرج فقد حل فعليه الحج من قابل وهو ضعيف مؤول بما اذا شرط الاحلال به لقوله عليه الصلاة والسلام لضباعة بنت الزبير حجى واشترطى وقولى اللهم محلى حيث حبستنى (فما استيسر من الهدى) فعليكم ما استيسر أو فالواجب ما استيسر أو فاهدوا ما استيسر والمعنى ان أحصر المحرم وأراد ان يتحلل تحلل بذبح هدى تيسر عليه من بدنة أو بقرة أو شاة حيث أحصر عند الاكثر لانه عليه الصلاة والسلام ذبح عام الحديبية بها وهى من الحل وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى يبعث به ويجعل للمبعوث على يده يوم أمار فاذا جاء اليوم وظن انه ذبح تحلل لقوله تعالى (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) أى لا تحلوا حتى تعلموا ان الهدى المبعوث الى الحرم بلغ محله أى مكانه الذى يجب ان ينحر فيه وحمل الاولون بلوغ الهدى محله على ذبحه حيث يحل الذبح فيه حلا كان أو حرما واقتصاره على الهدى دليل على عدم القضاء وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى يجب القضاء والمحل بالكسر يطلق على المكان والزمان والهدى جمع هدية كجدى وجدية وقرئ من الهدى جمع هدية كمطى فى مطية (فمن كان منكم مريضا) مرضا يحوجه الى الحلق (أو به أذى من رأسه) كجراحة وقمل (ففدية) فعليه فدية ان حلق (من صيام أو صدقة أو نسك) بيان لجنس الفدية وأما قدرها فقد روى أنه عليه الصلاة والسلام قال لكعب ابن عجرة لعلك آذاك هوامك قال نعم يا رسول الله قال احلق وصم ثلاثة أيام أو تصدق بفرق على ستة مساكين أو انسك شاة والفرق ثلاثة آصع (فاذا أمنتم) الاحصار أو كنتم فى حال سعة وأمن (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) فمن استمتع وانتفع بالتقرب الى الله بالعمرة قبل الانتفاع بتقربه بالحج فى أشهره وقيل فمن استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات الاحرام الى ان يحرم بالحج (فما استيسر من الهدى) فعليه دم استيسره بسبب التمتع فهو دم جبران يذبحه اذا أحرم بالحج ولا يأكل منه وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى انه دم نسك فهو كالاضحية (فمن لم يجد) أى الهدى (فصيام ثلاثة أيام فى الحج) فى أيام الاشتغال به بعد الاحرام وقبل التحلل وقال أبو حنيفة رحمه الله فى

يجب اتمامهما قال العلامة التفتازانى قوله أقيموا صريح فى الوجوب والاصل يوافق القراءتين وحينئذ يحتاج فى الجواب الى أن يقال ان ههنا قرينة صارفة عن حمل الامر على الوجوب وهو تصريح الحديث بنفى الوجوب واثبات الافضلية والتطوع هذا انما يصح لو ثبت سبق الحديث ليكون قرينة على عدم الوجوب وأما اذا سبقت الآية ودلت على الوجوب كما هو الاصل فرفعه بالحديث يكون نسخا للكتاب بخبر الواحد وانه غير جائز أقول اذا تقدمت الآية لا يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد اذ الآية وان دلت ظاهرا على الوجوب لكن وقوع الحديث بعده يبين ان المراد منه ليس الوجوب بل الاستحباب فما ثبت الوجوب فى الواقع حتى يكون الحديث رافعا نعم يلزم تأخير البيان وهو جائز فى الجملة وكذا يلزم بيان الكتاب بخبر الواحد وهو أيضا جائز (قوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج) أى فمن تمتع بالعمرة منتهيا انتفاعه بها الى الشروع فى الحج اشهره والتمتع ان يحرم بالعمرة فى أشهر الحج ويأتى بمناسكها ثم يحرم بالحج من جوف مكة ويأتى بأعماله ومقابله القران وهو ان يحرم بهما معا ويأتى بمناسك الحج ويدخل فيها مناسك العمرة والافراد وهو ان يحرم بالحج وبعد الفراغ منه بالعمرة (قوله فهو دم جبران الخ) أى هو جبر لما أساءه من تأخير الحج

(قوله أومقيدة) معطوفة على قوله مؤكدة لان قوله تعالى تلك عشرة يحتمل كمال بدليتها وعدمه (قوله اشارة الى الحكم المذكور عندنا) وهو الحكم بوجوب الهدى على المتمتع (قوله تعالى ذلك لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام)

أشهره بين الاحرامين والاحب ان يصوم سابع ذى الحجة وثامنه وتاسعه ولا يجوز صوم يوم النحر وأيام التشريق عند الاكثرين (وسبعة اذا رجعتم) الى أهاليكم وهو أحد قولى الشافعى رضى الله تعالى عنه أو نفرتم وفرغتم من أعماله وهو قوله الثانى ومذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى وقرئ سبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة أيام (تلك عشرة) فذلكة الحساب وفائدتها ان لا يتوهم متوهم أن الواو بمعنى أو كقولك جالس الحسن وابن سيرين وان يعلم العدد جملة كما علم تفصيلا فان أكثر العرب لم يحسنوا الحساب وان المراد بالسبعة هو العدد دون الكثرة فانه يطلق لهما (كاملة) صفة مؤكدة تفيد المبالغة فى محافظة العدد أو مبينة كمال العشرة فانه أول عدد كامل اذ به تنتهى الآحاد وتتم مراتبها أو مقيدة تفيد كمال بدليتها من الهدى (ذلك) اشارة الى الحكم المذكور عندنا والتمتع عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لانه لا متعة ولا قران لحاضرى المسجد الحرام عنده فمن فعل ذلك أى التمتع منهم فعليه دم جناية (لمن لم يكن أهله حاضرى المسجد الحرام) وهو من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا فان من كان على اقل فهو مقيم فى الحرم أو فى حكمه ومن مسكنه وراء الميقات عنده وأهل الحل عند طاوس وغير المكى عند مالك (واتقوا الله) فى المحافظة على أوامره ونواهيه وخصوصا فى الحج (واعلموا ان الله شديد العقاب) لمن لم يتقه كى يصدكم العلم به عن العصيان (الحج أشهر) أى وقته كقولك البرد شهران (معلومات) معروفات وهى شوال وذو القعدة وتسع من ذى الحجة بليلة النحر عندنا والعشر عند أبى حنيفة رحمة الله تعالى عليه وذو الحجة كله عند مالك وبناء الخلاف على ان المراد بوقته وقت احرامه أو وقت أعماله ومناسكه أو ما لا يحسن فيه غيره من المناسك مطلقا فان مالكا كره العمرة فى بقية ذى الحجة وأبو حنيفة رحمه الله وان صحح الاحرام به قبل شوال فقد استكرهه وانما سمى شهران أو بعض شهر أشهرا اقامة للبعض مقام الكل أو اطلاقا للجمع على مافوق الواحد (فمن فرض فيهن الحج) فمن أوجبه على نفسه بالاحرام فيهن عندنا أو بالتلبية أو سوق الهدى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وهو دليل على ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله تعالى وان من أحرم بالحج لزمه الاتمام (فلا رفث) فلا جماع أو فلا فحش من الكلام (ولا فسوق) ولا خروج عن حدود الشرع بالسيآت وارتكاب المحظورات (ولا جدال) ولا مراء مع الخدم والرفقة (فى الحج) فى أيامه نفى الثلاثة على قصد النهى للمبالغة وللدلالة على انها حقيقة بان لا تكون وما كانت منها مستقبحة فى انفسها ففى الحج أقبح كلبس الحرير فى الصلاة والتطريب بقراءة القرآن لانه خروج عن مقتضى الطبع والعادة الى محض العبادة وقرأ ابن كثير وأبو عمرو الاولين بالرفع على معنى لا يكونن رفث ولا فسوق والثالث بالفتح على معنى الاخبار بانتفاء الخلاف فى الحج وذلك ان قريشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام فارتفع الخلاف بان أمروا أن يقفوا أيضا بعرفة (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) حث على الخير عقب به النهى عن الشر ليستبدل به ويستعمل مكانه (وتزودوا فان خير الزاد التقوى) وتزودوا لمعادكم التقوى فانه خير زاد وقيل نزلت فى أهل اليمن كانوا يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن متوكلون فيكونون كلا على الناس فامروا ان يتزودوا ويتقوا الابرام فى السؤال والتثقيل على الناس (واتقون يا أولى الالباب) فان قضية اللب خشية الله وتقواه حثهم على التقوى ثم أمرهم بان يكون المقصود بها هو الله تعالى فيتبرأ من كل شئ سواه وهو مقتضى العقل المعرى

فان من كان أهله حاضريه ليس له ميقات معين بل تكون كلها ميقاته يحرم فى أى موضع فهو غير مقصر بخلاف غير الحاضر فانه قصر فى انه لم يحرم بالحج فى ميقاته (قوله أو اطلاقا للجمع على مافوق الواحد) هذا يدل على ان وقت الحج شهران فقط والاولى الاقتصار على ماذكر أولا (قوله وهو دليل على ما ذهب اليه الشافعى) المراد بما ذهب اليه الشافعى ما مر من ان وقت الاحرام بالحج هو الاشهر المذكورة اذ يفهم من قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج انه لا يجوز فرض الحج الا فيها اذ لو جاز فى غيرها لما كان لقوله تعالى فيهن فائدة (قوله حثهم على التقوى ثم أمرهم بان المقصود بالتقوى هو الله تعالى) فان قيل لا يخفى ان التقوى الاحتراز عن مخالفة الله تعالى فيكون الحث على التقوى هو الأمر بتقوى الله فما معنى قوله حثهم على التقوى ثم أمرهم الخ قلنا الاحتراز عن المخالفة المذكورة قد يكون لأجل الغير رياء فلما كان الامر بالتقوى محتملا لهذا وان كان بعيدا ازيل هذا الاحتمال بقوله تعالى واتقون يعنى ان التقوى لا تكون الا لله تعالى ولا يلاحظ فيها غيره بل يجب أن تكون له تعالى لا يقال كان الاولى أن يقول فاتقون يا أولى الالباب حتى يدل على ان الأمر بالتقوى هو

الأمر بتقوى الله تعالى فيكون أدل على الغرض وهوان التقوى ما تكون لله لا لنا نقول في قوله تعالى واتقون بعد قوله وتزودوا فان خير الزاد التقوى دلالة على ان هذا العام مخصوص بذلك الخاص كما يقال افعل هذا الأمر وافعله عندي (قوله ان تبتغوا) قال العلامة التفتازاني هذا الظرف متعلق بقوله جناح أو عليكم أقول على التقدير الثاني يكون متعلقا بما تعلق به عليكم وهو واقع فتقديره ليس جناح واقعا عليكم في الابتغاء فالغرض نفي وقوع الجناح عنهم في الابتغاء (قوله لذلك يجمع مع اللام) أي ولان تنوين الجمع المؤنث السالم تنوين المقابلة لا تنوين التمكن اجتمع مع لام التعريف وما رأيناه هذا الكلام في غيره من الكتب قال الرضي انما يسقط التنوين مع لام التعريف لاستكراه اجتماع حرف التعريف مع حرف يكون في بعض المواضع علامة التنكير وهذا الكلام يدل على منافاة التنوين مطلقا مع اللام (قوله وذهاب الكسرة تبع التنوين) هذا هو المذهب الراجح فانهم اختلفوا في ان الممنوع بالذات من غير المنصرف هو التنوين والكسرة معا أو التنوين والكسرة تبع واختار المحققون الثاني قال الرضي والاقرب الثاني أعني سقوط الكسرة تبعا للتنوين وذلك لان الكسرة تعود في الضرورة مع التنوين تابعا له مع انه لا حاجة داعية الى اعادة الكسرة (قوله من غير عوض الخ) معناه أن ذهاب الكسر تبع لذهاب التنوين في غير المنصرف بلا عوض اللام أو الاضافة

وعرفات ليس كذلك أي لم يذهب منه التنوين لعدم الصرف حتى يتبعه الكسر فلذا كسر وانما حذف الكسر تبعا للتنوين فيما لا ينصرف للنص من اول الامر على ان حذف التنوين لعدم الصرف لا لشيء آخر هكذا قال الرضي ويمكن أن يقال لما كانا أي التنوين والكسر خاصين للاسماء مرتبطا أحدهما بالآخر غاية الارتباط اذ كانهما يلفظ بهما دفعة وحذف منه التنوين تبعه الكسر (قوله أولان التأنيث) هذا دليل آخر على عدم منع دخول الكسر والتنوين لكن الدليل الاول فيه التزام منع الصرف مع انه جواز دخول الكسر والتنوين وفي هذا الدليل التزام الصرف وفي عبارته نظر لان قوله أولان التأنيث معطوف على قوله لان تنوين الجمع فيكون تحت قوله وانما نون وكسر وفيها العلمية والتأنيث فيصير المعنى وانما نون وكسر وفيها العلمية والتأنيث لان التأنيث الخ ولا يخفى ان قوله لان التأنيث الخ يفيد ان ليس تأنيث في عرفات فيؤول المعنى الى انه وانما نون وكسر وفيهما العلمية والتأنيث لانه ليس فيه تأنيث وهذا حكم باجتماع النقيضين فتأمل (قوله وهي ليست بتاء التأنيث الخ) أي ليست التاء لمحض التأنيث وان دلت عليه في الجملة (قوله وهي من الاسماء المرتجلة) أي عرفة من الاسماء الموضوعة أولا لهذا الموقف لا أن لها معنى آخر ثم نقل الى هذا المعنى فان قلت ما ذكر من وجوه التسمية يدل على انها مأخوذة من المعرفة قلنا هذا مجرد احتمال ليس بمرضي عند المحققين ولو سلم فلا يوجب كونه من الاعلام المنقولة لان مجرد القياس والجواز لا يكفي في كون العلم منقولا بل لا بد ان يوجد في الاستعمال كذا قاله العلامة التفتازاني فتأمل ويعلم مما ذكرنا ان حق العبارة ان يقال وهي من الاسماء المرتجلة الا أن يتحقق استعمال عرفة جمعا للعارف وعبارته أوضح من عبارة الكشاف فانه قال وهي من الاسماء المرتجلة لان عرفة لا يعرف في أسماء الاجناس الا أن يكون جمع عارف فان معناه بحسب الظاهر ان عرفة اذا كان جمع عارف يكون مما يعرف من أسماء الاجناس وحق العبارة أن يقال ان عرفة اذا كان جمع عارف يكون من أسماء الاجناس

عن شوائب الهوى فلذلك خص أولي الالباب بهذا الخطاب (ليس عليكم جناح ان تبتغوا) أي في ان تبتغوا أي تطلبوا (فضلا من ربكم) عطاء ورزقا منه يريد الربح بالتجارة وقيل كان عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقهم في الجاهلية يقيمونها مواسم الحج وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام تأثموا منه فنزلت (فاذا أفضتم من عرفات) دفعتم منها بكثرة من أفضت الماء اذا صببته بكثرة وأصله أفضتم أنفسكم فحذف المفعول كما حذف في دفعت من البصرة وعرفات جمع سمي به كأذرعات وانما نون وكسر وفيه العلمية والتأنيث لان تنوين الجمع تنوين المقابلة لا تنوين التمكين ولذلك يجمع مع اللام وذهاب الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وهنا ليس كذلك أولان التأنيث اما ان يكون بالتاء المذكورة وهي ليست تاء تأنيث وانما هي مع الالف التي قبلها علامة جمع المؤنث أو بتاء مقدرة كما في سعاد ولا يصح تقديرها لان المذكورة تمنعه من حيث انها كالبدل لها لاختصاصها بالمؤنث كتاء بنت وانما سمي الموقف عرفة لانه نعت لابراهيم عليه الصلاة والسلام فلما أبصره عرفه أو لان جبريل عليه السلام كان يدور به في المشاعر فلما أراه اياه قال قد عرفت أو لان آدم وحواء التقيا فيه فتعارفا أو لان الناس يتعارفون فيه وعرفات للمبالغة في ذلك وهي من الاسماء المرتجلة الا ان يجعل جمع عارف وفيه دليل على وجوب الوقوف بها لان الافاضة لا تكون الا بعده وهي مأمور بها بقوله تعالى ثم أفيضوا أو مقدمة للذكر المأمور به وفيه نظر اذ الذكر غير واجب بل مستحب وعلى تقدير

(قوله والامر به غير مطلق) يعني ان الامر بالذكر ليس بمطلق بل مقيد بالافاضة فلا يلزم أن تكون الافاضة واجبة لان مقدمة الواجب المقيد قد لا تكون واجبة فان النصاب مقدمة لوجوب الزكاة وهو أى الوجوب مقيد بالنصاب لكن تحصيله ليس بواجب قاله العلامة التفتازانى ويمكن بيان وجوب الوقوف بعرفة بان ذكر الافاضة بكلمة اذا الدالة على القطع وهو فى حكم الشرع الوجوب كأنه قال الافاضة واجبة عليكم فاذا أتيتم بها فاذكروا الله ثم انها تقتضى سابقية الكون والاستقرار بعرفات ليكون مبدؤها منها وهو معنى الوقوف بها والحضور فيها أقول فيهما نظر اما فى الاول فلأنه يصح ان يقال اذا صليتم العيد فكبروا وهو لا يدل على وجوب صلاة العيد واما فى الثانى فلماذكر من ان كونها مبدأ الافاضة لا يتوقف على الوقوف بها كما قيل اذا أفضت من رأس الجبل فافعل كذا لا يتوقف كون رأس الجبل مبدأ الافاضة على الوقوف به والجواب عن الاول بانا لا نسلم صحة العبارة المذكورة وهى اذا صليتم العيد فكبروا عند من لم يقل بوجوب العيد الا بحسب التوسع ولو سلم فهو خلاف الظاهر لكن الكلام فيما هو الظاهر وعن الثانى ان المراد من الوقوف بها الحضور فيها سواء وقف أو مر بها (قوله مأزمى عرفة) المأزم طريق ضيق بين الجبلين (قوله ويؤيد الاول الخ) وجه التأييد ان الحديث يدل على ان اتيان المشعر الحرام كان بعد الركوب من المزدلفة وكان للدعاء والتكبير به وما ذاك الا بالجبل (قوله ما مصدرية أو كافة) يعنى ان كلا المعنيين صحيح على التقديرين هذا هو الظاهر من كلامه ثم انه على الاول أعنى اذا كان بمعنى علمكم كان الكاف للتقييد أى اذكروه على طريق علمكم وعلى الثانى للتشبيه ومحل كما هداكم على المصدرية النصب أى اذكروه ذكرا مثل هدايتكم واذا كانت كافة لا عامل له لانه لم يبق حرف جر بل يعتبر من جهة المعنى كذا قاله العلامة التفتازانى أقول توضيحه انه اذا كانت ما مصدرية كان محل الكاف النصب بان يكون بمعنى المثل وان يكون صفة موصوف مصدر كما ذكر وان كانت كافة لم يكن للكاف عامل لانه حرف لان ما الكافة لا تلحق الكاف الا اذا كانت حرفا حتى تكفها عن العمل ولم يكن لها معمول أيضا لان ما الكافة تكفها عن العمل ثم انه اذا كانت ما كافة لم يبق معنى صحيح الا بتقدير شئ وهو أن يكون كشئ هداكم به فيبعد أن تجعل كافة حتى يحتاج الى كثرة تقدير ولم تجعل ما بمعنى الذى قال صاحب المغنى ان بعضهم جعل ما فى قوله تعالى كما لهم آلهة كافة وبعضهم جعل ما موصولة والتقدير كالذى هو آلهة لهم وظنى أن ما ذكر تكلف والحق ما قاله صاحب المغنى من ان الكاف فى كما هداكم للتعليل وما مصدرية أى اذكروه لتعليمه اياكم أو لهدايتكم (قوله بجمع) اسم المزدلفة لاجتماع الناس فيها (قوله وثم لتفاوت الخ) فكأنه قيل أفيضوا من عرفات ثم لا تفيضوا من المزدلفة ومعنى ثم الدلالة على تفاوت ما بين الافاضتين قال العلامة التفتازانى ان التفاوت والبعد فى المرتبة انما يعتبر بين المعطوف والمعطوف عليه وهو ههنا عدم الاحسان الى غير الكريم وعدم الافاضة من المزدلفة لكن قد جرت عادة صاحب الكشاف انه يعتبر فى أمثال هذه المواضع التفاوت بين المعطوف عليه وبين ما دخله النفى فى المعطوف لا بينه وبين النفى ذكر فى قوله وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون ان ثم للدلالة على بعد ما بين توليهم الادبار وكونهم ينصرون أقول الذى يخطر لى ان ثم للتفاوت بين الافاضتين المتحدتين ذاتا المتغايرتين اعتبارا فان

انه واجب فهو واجب مقيد لا واجب مطلق حتى تجب مقدمته والأمر به غير مطلق (فاذكروا الله) بالتلبية والتهليل والدعاء وقيل بصلاة العشاءين (عند المشعر الحرام) جبل يقف عليه الامام ويسمى قزح وقيل ما بين مأزمى عرفة ووادى محسر ويؤيد الاول ما روى جابر انه عليه الصلاة والسلام لما صلى الفجر يعنى بالمزدلفة بغلس ركب ناقته حتى أتى المشعر الحرام فدعا وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى أسفر وانما سمى مشعرا لانه معلم العبادة ووصف بالحرام لحرمته ومعنى عند المشعر الحرام مما يليه ويقرب منه فانه أفضل والا فالمزدلفة كلها موقف الا وادى محسر (واذكروه كما هداكم) كما علمكم أو اذكروه ذكرا حسنا كما هداكم هداية حسنة الى المناسك وغيرها وما مصدرية أو كافة (وان كنتم من قبله) أى الهدى (لمن الضالين) أى الجاهلين بالايمان والطاعة وان هى المخففة من الثقيلة واللام هى الفارقة وقيل ان نافية واللام بمعنى الا كقوله تعالى وان نظنك لمن الكاذبين (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) أى من عرفة لا من المزدلفة والخطاب مع قريش كانوا يقفون بجمع وسائر الناس بعرفة ويرون ذلك ترفعا عليهم فأمروا بان يساووهم وثم لتفاوت ما بين الافاضتين كما فى قولك أحسن الى الناس ثم لا تحسن الى غير كريم وقيل من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها والخطاب عام وقرئ الناس بالكسر أى الناسى يريد آدم من قوله سبحانه وتعالى فنسى والمعنى ان الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيروه (واستغفروا الله) من جاهليتكم فى تغيير المناسك ونحوه (ان الله غفور رحيم) يغفر ذنب المستغفر وينعم عليه (فاذا قضيتم مناسككم) فاذا قضيتم العبادات الحجية وفرغتم منها (فاذكروا الله كذكركم آباءكم)

الثقدير أفيضوا من عرفات ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس وهو عرفات أيضا فالاولى الافاضة من عرفات من حيث هى والثانية الافاضة منه أيضا لكن اعتبر من حيث انها أى الافاضة سنة قديمة وشرع مستمر جرت عليها الاعصار فثم للدلالة على هذا التفاوت وقدمر نظير ذلك فى تفسير قوله تعالى أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون (قوله والمعنى فاذكروا الله ذكرا كذكركم آباءكم الخ) فيكون المعنى أى اذكروا أشد ذكرا أى أشد ذاكرية فيلزم جعل الذكر ذاكرا وههنا كلام وهو ان يكون المشبه به يجب أن يكون أقوى من المشبه والحال انه يجب أن يكون ذكر الله أقوى والجواب ان ذكرهم الآباء أشهر عندهم وهذا يكفى فى كونه مشبها به فانه قد يكتفى فى المشبه به بكونه أشهر وان لم يكن أقوى فى ذاته (قوله أو على ما أضيف اليه على ضعف) للزوم العطف على المضمر المجرور من غير اعادة الخافض هذا مذهب البصريين أما الكوفيون فجوزوا ترك الاعادة مستدلين بقراءة حمزة فى قوله تعالى واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام وقدمر مانقلنا عن الرضى فيه (قوله وذكرا من فعل المذكور) أى ذكرا مصدر الما هو مبنى للمفعول لا الما هو مبنى للفاعل (قوله تفصيل الذاكرين الخ) قال لعلامة التفتازانى فان قيل ههنا قسم آخر وهو من يطلب الآخرة فقط ولا يطلب شيأ من الدنيا قلنا ليس هذا القسم موجودا

فطالب الآخرة فقط بحيث لا يحتاج الى حسنة لا يوجد فى الدنيا أقول فيه نظر لان الاحتياج الى الحسنة فى الدنيا لا يستلزم طلبها فلعل طالب الآخرة قصر نظره على طلبها وجعل أمره الدنيوى الى مشيئة الله متوكلا عليه مفوضا أمره اليه راضيا بكل ماورد عليه ولذا ورد فى الحديث من جعل الهموم هما واحدا هم الآخرة كفاه الله هم دنياه وظنى ان فى هذا المقام وقع اكتفاء فانه ذكر قسمان وترك ثالث لانه اذا كان حال طالب الحسنة فى الدنيا والآخرة ماذكر كان حال طالب الآخرة فقط أحرى بان يكون مقرونا بالفوز والفلاح (قوله أومن طلب خلاق) قال العلامة التفتازانى فان قيل الطلب انما هو فى الدنيا وأما فى الآخرة فليس الا الحظ أو الحرمان قلنا لفظ فى الآخرة ليس ظرفا للطلب بل معناه ليس له فى الآخرة وبالنسبة اليها طلب نصيب أصلا أقول فى السؤال والجواب نظر اما فى السؤال فلانا لا نسلم عدم الطلب مطلقا فى الآخرة غاية الامر أن يكون حصول المطلوب مترتبا على الطلب بلا تراخ ان كان الطالب من أهل الجنة وعدم حصوله ان كان من أهل النار واما فى الجواب فلأنه تكلف مستغنى عنه والحق ان يقال ان تقدير الكلام وماله من خلاق أى طلب خلاق فى الآخرة بان يكون فى الآخرة متعلقا بخلاق وصفة له أى خلاق كائن فى الآخرة وقدم لكونه ظرفا (قوله أى من جنسه) فيكون من تبعيضية أى بعض أفراد هذا الجنس وقوله أومن أجله فيكون من ابتدائية والمبدأ بمنزلة الفاعل قال العلامة التفتازانى وعلى تقدير ان يكون أولئك اشارة الى الفريقين تكون من تبعيضية لا ابتدائية فاعلية اذ ليس ما أعطى الفريق الاول من الامور الدنيوية بسبب أعمالهم الردية أقول يمكن ان يشمل الفريقين بان يكون الفريق الاول فاعلا لفعل حسن لكن لما لم يكونوا طالبين للآخرة عوض عن فعلهم الحسن فى الدنيا وما لهم فى الآخرة من خلاق ثم انه لو أريد بالنصيب ما يقدر ان يصل الى الانسان سواء كان خيرا أو شرا يصح ان يشمل الفريق الاول أيضا اذ يمكن ان يترتب على فعلهم القبيح بلايا ومصائب فى الدنيا والآخرة

فاكثر واذكره وبالغوا فيه كما تفعلون بذكر آبائكم فى المفاخرة وكانت العرب اذا قضوا مناسكهم وقفوا بمنى بين المسجد والجبل فيذكرون مفاخر آبائهم ومحاسن أيامهم (أو أشد ذكرا) اما مجرور معطوف على الذكر بجعل الذكر ذاكرا على المجاز والمعنى فاذكروا الله ذكرا كذكركم آباءكم أو كذكر أشد منه وأبلغ أو على ما أضيف اليه على ضعف بمعنى أو كذكر قوم أشد منكم ذكرا واما منصوب بالعطف على آباءكم وذكرا من فعل المذكور بمعنى أو كذكركم أشد مذكورية من آبائكم أو بمضمر دل عليه المعنى تقديره أو كونوا أشد ذكر الله منكم لآبائكم (فمن الناس من يقول) تفصيل للذاكرين الى مقل لا يطلب بذكر الله تعالى الا الدنيا ومكثر يطلب به خير الدارين والمراد الحث على الاكثار والارشاد اليه (ربنا آتنا فى الدنيا) اجعل ايتاءنا ومنحتنا فى الدنيا (وماله فى الآخرة من خلاق) أى نصيب وحظ لان همه مقصور بالدنيا أومن طلب خلاق (ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة) يعنى الصحة والكفاف وتوفيق الخير (وفى الآخرة حسنة) يعنى الثواب والرحمة (وقنا عذاب النار) بالعفو والمغفرة وقول على رضى الله تعالى عنه الحسنة فى الدنيا المرأة الصالحة وفى الآخرة الحوراء وعذاب النار المرأة السوء وقول الحسن الحسنة فى الدنيا العلم والعبادة وفى الآخرة الجنة وقنا عذاب النار معناه احفظنا من الشهوات والذنوب المؤدية الى النار أمثلة للمراد بها (أولئك) اشارة الى الفريق الثانى وقيل اليهما (لهم نصيب مما كسبوا) أى من جنسه وهو جزاؤه أومن أجله

(قوله أو ممادعوا به الخ) قال العلامة التفتازانى وان جعل كسبهم عبارة عن دعائهم وطلبهم ايتاء الحسنيين يكون من تبعيضية بمعنى انهم لايعطون الا البعض مماطلبوا وهو القدر الذى استوجبوه فى الدنيا نظرا الى المصالح وفى الآخرة نظرا الى الاستحقاق أقول فيه نظر اما أولا فلاحتمال ان يعطى بعض الفريقين كل ماطلبوا فى الدنيا أو فى الآخرة والدنيا واما ثانيا فلان الاستيجاب والاستحقاق اللذين ذكرهما غير مطابق لمذهب أهل السنة الا ان يقال أجرى كلامه على طريقة المعتزلة كما هو مذهب صاحب الكشاف

كقوله تعالى مما خطيئاتهم أغرقوا أو مما دعوا به نعطيهم منه ماقدرناه فسمى الدعاء كسبا لانه من الاعمال (والله سريع الحساب) يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة أعمالهم فى مقدار لمحة أو يوشك ان يقيم القيامة و يحاسب الناس فبادروا الى الطاعات واكتساب الحسنات (واذكروا الله فى أيام معدودات) كبروه فى أدبار الصلاة وعند ذبح القرابين ورمى الجمار وغيرها فى أيام التشريق (فمن تعجل) فمن استعجل النفر (فى يومين) يوم القر والذى بعده أى فمن نفر فى ثانى أيام التشريق بعد رمى الجمار عندنا وقبل طلوع الفجر عند أبى حنيفة (فلا اثم عليه) باستعجاله (ومن تأخر فلا اثم عليه) ومن تأخر فى النفر حتى رمى فى اليوم الثالث بعد الزوال وقال أبو حنيفة يجوز تقديم رميه على الزوال ومعنى نفى الاثم بالتعجيل والتأخير التخيير بينهما والرد على أهل الجاهلية فان منهم من اثم المتعجل ومنهم من اثم المتأخر (لمن اتقى) أى الذى ذكر من التخيير أو من الاحكام لمن اتقى لانه الحاج على الحقيقة والمنتفع به أو لاجله حتى لايتضرر بترك مايهمه منهما (واتقوا الله) فى مجامع أموركم ليعبأ بكم (واعلموا انكم اليه تحشرون) للجزاء بعد الاحياء وأصل الحشر الجمع وضم المتفرق (ومن الناس من يعجبك قوله) يروقك و يعظم فى نفسك والتعجب حيرة تعرض للانسان لجهله بسبب المتعجب منه (فى الحياة الدنيا) متعلق بالقول أى مايقوله فى أمور الدنيا وأسباب المعاش أو فى معنى الدنيا فانها مراده من ادعاء المحبة واظهار الايمان أو بيعجبك أى يعجبك قوله فى الدنيا حلاوة وفصاحة ولا يعجبك فى الآخرة لمايعتريه من الدهشة والحبسة أو لانه لايؤذن له فى الكلام (و يشهد الله على مافى قلبه) يحلف ويستشهد الله على ان مافى قلبه موافق لكلامه (وهو ألد الخصام) شديد العداوة والجدال للمسلمين والخصام المخاصمة ويجوز أن يكون جمع خصم كصعب وصعاب بمعنى أشد الخصوم خصومة قيل نزلت فى الاخنس بن شريق الثقفى وكان حسن المنظر حلو المنطق يوالى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم و يدعى الاسلام وقيل فى المنافقين كلهم (واذا تولى) ادبر وانصرف عنك وقيل اذا غلب وصار واليا (سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث والنسل) كما فعله الاخنس بثقيف اذ بيتهم وأحرق زروعهم وأهلك مواشيهم أو كما يفعله ولاة السوء بالقتل والاتلاف أو بالظلم حتى يمنع الله بشؤمه القطر فيهلك الحرث والنسل (والله لايحب الفساد) لايرتضيه فاحذروا غضبه عليه (واذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالاثم) حملته الانفة وحمية الجاهلية على الاثم الذى يؤمر باتقائه لجاجا من قولك أخذته بكذا اذا حملته عليه والزمته اياه (فحسبه جهنم) كفته جزاء وعذابا وجهنم علم لدار العقاب وهو فى الاصل مرادف للنار وقيل معرب (ولبئس المهاد) جواب قسم مقدر والمخصوص بالذم محذوف للعلم به والمهاد الفراش وقيل مايوطأ للجنب (ومن الناس من يشرى نفسه) يبيعها أى يبذلها فى الجهاد أو يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر حتى يقتل (ابتغاء مرضاة الله) طلبا لرضاه وقيل انها نزلت فى صهيب بن سنان الرومى أخذه المشركون وعذبوه ليرتد

(قوله والتعجب حيرة تعرض للانسان لجهله بسبب المتعجب منه) فى هذا التعريف دور ودفع الدوران يقال الجهل بسبب الشئ والاولى ان يقال التعجب بديهى والتعريف تنبيه فلادور فى الحقيقة (قوله فى أمور الدنيا وأسباب المعاش) أراد به ان ههنا محذوفا ويكون التقدير هكذا فى أمور الحياة الدنيا أى مايتعلق بها وقوله أو فى معنى الدنيا أراد به المقصد أو المقصود و يكون المعنى يعجبك قوله فى مقصد الحياة الدنيا أو مقصودها أى مقصود من مقاصدها وكذا المافسر صاحب الكشاف الكلام بهذا التفسير أى فسر الحياة الدنيا بمعنى الدنيا قال لان ادعاءه المحبة بالباطل يطلب به حظا من حظوظ الدنيا فتأمل والوجه الاوجه من الوجوه المذكورة ماذكر أولا (قوله شديد العداوة) يفهم منه ان الالد ليس بأفعل التفضيل والالم يفسر بشديد بل بأشد والدليل على انه أفعل الصفة وليس بأفعل التفضيل انه جمع على لد ومؤنثه لداء ومايبنى منه أفعل الصفة لايبنى منه أفعل التفضيل فان قيل ماسيجىء من قوله وهو أشد الخصوم خصومة يدل على انه أشد الخصوم قلنا هذا لازم معناه لان معناه لاشد (قوله نزلت فى صهيب الخ) على مقتضى الرواية المذكورة يكون يشرى بمعنى يشترى لابمعنى يبيع كما ذكره أولا

فقال انى شيخ كبير لا ينفعكم ان كنت معكم ولا يضركم ان كنت عليكم فخلونى وما أنا عليه وخذوا مالى فقبلوه منه وأتى المدينة (والله رؤف بالعباد) حيث أرشدهم الى مثل هذا الشراء وكلفهم بالجهاد فعرضهم لثواب الغزاة والشهداء (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة) السلم بالكسر والفتح الاستسلام والطاعة ولذلك يطلق فى الصلح والاسلام فتحه ابن كثير ونافع والكسائى وكسره الباقون وكافة اسم للجملة لانها تكف الاجزاء من التفرق حال من الضمير أو السلم لانها تؤنث كالحرب قال

السلم تأخذ منها ما رضيت به * والحرب يكفيك من أنفاسها جرع

والمعنى استسلموا لله وأطيعوه جملة ظاهرا و باطنا والخطاب للمنافقين أو ادخلوا فى الاسلام بكليتكم ولا تخلطوا به غيره والخطاب لمؤمنى أهل الكتاب فانهم بعد اسلامهم عظموا السبت وحرموا الابل وألبانها أو فى شرائع الله كلها بالايمان بالانبياء والكتب جميعا والخطاب لاهل الكتاب أو فى شعب الاسلام وأحكامه كلها فلا تخلوا بشئ والخطاب للمسلمين (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) بالتفرق والتفريق (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة (فان زللتم) عن الدخول فى السلم (من بعد ما جاءتكم البينات) الآيات والحجج الشاهدة على انه الحق (فاعلموا أن الله عزيز) لا يعجزه الانتقام (حكيم) لا ينتقم الا بحق (هل ينظرون) استفهام فى معنى النفى ولذلك جاء بعده (الا أن يأتيهم الله) أى يأتيهم أمره أو بأسه كقوله تعالى أو يأتى أمر ربك فجاءها بأسنا و يأتيهم الله ببأسه فحذف المأتى به للدلالة عليه بقوله تعالى ان الله عزيز حكيم (فى ظلل) جمع ظلة كقلة وقلل وهى ما أظلك وقرئ ظلال كقلال (من الغمام) السحاب الابيض وانما يأتيهم العذاب فيه لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان أفظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان أصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير (والملائكة) فانهم الواسطة فى اتيان أمره والآتون على الحقيقة ببأسه وقرئ بالجر عطفا على ظلل أو الغمام (وقضى الامر) أتم أمر اهلاكهم وفرغ منه وضع الماضى موضع المستقبل لدنوه وتيقن وقوعه وقرئ وقضاء الامر عطفا على الملائكة (والى الله ترجع الامور) قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم على البناء للمفعول على انه من الرجع وقرأ الباقون على البناء للفاعل بالتأنيث غير يعقوب على انه من الرجوع وقرئ أيضا بالتذكير و بناء المفعول (سل بنى اسرائيل) أمر للرسول صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد والمراد بهذا السؤال تقريعهم (كم آتيناهم من آية بينة) معجزة ظاهرة أو آية فى الكتب شاهدة على الحق والصواب على أيدى الانبياء وكم خبرية أو استفهامية مقررة ومحلها النصب على المفعولية أو الرفع بالابتداء على حذف العائد من

(قوله كافة اسم للجملة لانها تكف الاجزاء عن التفرق) هكذا ذكره العلامة التفتازانى أقول فى كون الجملة من حيث هى جملة مانعة من تفرق الاجزاء بحث الا ان يقال المراد من المنع ان اجتماع الجملة يمنع التفرق و ينافيه والاولى ان يقال لان الجملة تكف وتمنع مالا يعمه كل جزء (قوله بكليتكم ؛ أى لا يبقى شئ بكليتكم الا والاسلام يستقر فيه لا يبقى مكان لغيره فكافة على الاحتمال الاول والثانى حال عن الضمير وعلى الثالث والرابع عن السلم فان قيل ان الحال يجب ان يكون حالا من الفاعل أو المفعول والسلم ظرف ليس واحدا منهما قلنا هو قسم من أقسام المفعول به لانهم قسموا المفعول به الى ما كان بواسطة الحرف و بغير واسطة فان قيل كيف يصح ان لا يبقى مكان لغيره ولا بد للانسان من ضبط أمور المعايش ثم انه لا حاجة الى ذلك بل لا بد ان يسرى السلم الى كل الاجزاء واما انه لا يدخل فيها شئ آخر فلا حاجة اليه قلنا معنى كلامه انه لم يبق مكان مختص بغيره أو يقال اذا كان ضبط طريق المعاش بطريق الشرع كان من جملة السلم حينئذ (قوله بالتفرق والتفريق) التفرق ان يدخل بعضهم فى السلم دون بعض والتفريق ان يدخلوا فى بعض أمور الاسلام دون بعض فيفرقون بين أمور الدين أو يفرق بين الانبياء والشرائع كما قال تعالى لا نفرق بين أحد من رسله أى لا نفرق بينهم فى الايمان بان نؤمن ببعضهم ونكفر ببعضهم (قوله الآتون ببأسه على الحقيقة) أى فانهم الآتون مع بأسه لان فاعل الاتيان بل فاعل كل شئ هو الله تعالى عند أهل الحق فان قيل هم ما ينظرون ذلك قلنا المراد تمثيل حالهم بحال من ينظر ذلك فانهم لما حصلوا ما استوجبوا العذاب شبه حالهم بحال من انتظره فاستعمل العبارة المذكورة فيهم أو المعنى ما استحقوا الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام (قوله وقضى الأمر) عطف على هل ينظرون الا أن يأتيهم الله لان هذه الجملة اخبار فى المعنى وان كان انشاء فى الصورة (قوله وكم خبرية أو استفهامية) على تقدير ان تكون خبرية فا سؤال عن حالهم وسبب طغيانهم وجحودهم الحق فيكون المسؤل عنه غير مذكور وعلى تقدير ان تكون استفهامية فالاستفهام للتقرير أى حملهم على الاقرار بنزول الآيات الكثيرة وكم آتيناهم قيل انه فى موضع المصدر أى سلهم هذا السؤال وقيل انه مفعول به وقيل بيان للمقصود وهذه كما ترى لا تخلو عن شئ (قوله وكم نصب على المفعولية) أى على

الخبر

المفعولية لآتيناهم قدمت لتصدرها (قوله ومن للفصل) قال العلامة التفتازاني قالوا اذا فصل بين كم ومميزها حسن ان يؤتى بمن وقال الرضي واذا كان الفصل بين كم الخبرية ومميزها بفعل متعد وجب الاتيان بمن لئلا تلتبس بمفعول ذلك الفعل المتعدي وحال كم الاستفهامية المجرور مميزها مع الفصل كحال كم الخبرية في جميع ما ذكر و بين هذين النقلين اختلاف من وجوه أحدها ان النقل الاول يدل على ان حكم الفصل مطلقا ذلك والثاني يدل على ان الاتيان بمن فيها اذا كان الفصل بفعل متعد وثانيها ان الاول يدل على حسن الفصل ولا يدل على الوجوب بخلاف الثاني وثالثها أن الاول يدل على ان حكم كم مطلقا ذلك والثاني على انه مخصوص بكم الخبرية وكم الاستفهامية المجرور مميزها ويمكن ان يقال في دفع الاختلاف ان الفصل بمن حسن مطلقا وهو مقتضى النقل الاول وان الفصل بها واجب في صورة مخصوصة وهي ما ذكره الرضي ولا منافاة بين الحسن في جميع الصور وبين الوجوب في بعضها (قوله بعدما وصلت اليه وتمكن من معرفتها) فيه أمور أحدها انه فيه نوع تكرار لان الوصول معلوم مما سبق لان لفظ الايتاء والتبديل ينبئ عن المجيء والوصول فلابد من القول بان جاءته ههنا مستعمل في المعنى المجازي ولهذا قال صاحب الكشاف معناه من بعد ماتمكن من معرفتها والمراد حق المعرفة الثاني انه قال وتمكن من معرفتها ثم قال بدلوها بعدما عقلوها وهذا الاخير يكفي

ان يقال في تفسير قوله تعالى من بعد ماجاءته من بعد ماعقلوها وكان ذكر الوصول والتمكن من المعرفة مستدركا فتأمل الثالث انه قال وفيه تعريض بانهم بدلوها بعدما عقلوها وهو لايناسب التفسير المتقدم وهو قوله وتمكن من معرفتها فان قلت كيف ترتب هذا الجزاء وهو قوله تعالى فان الله شديد العقاب على الشرط والحال ان هذا الجزاء مقدم على الشرط فان الله تعالى متصف في الازل بكونه شديد العقاب قلنا المعنى ومن يبدل نعمة الله من بعدماجاءته يعاقبه

الخبر الى المبتدأ وآية مميزها ومن للفصل (ومن يبدل نعمة الله) أي آيات الله فانها سبب الهدى الذي هو أجل النعم بجعلها سبب الضلالة وازدياد الرجس أو بالتحريف والتأويل الزائغ (من بعدما جاءته) من بعدما وصلت اليه وتمكن من معرفتها وفيه تعريض بانهم بدلوها بعدما عقلوها ولذلك قيل تقديره فبدلوها ومن يبدل (فان الله شديد العقاب) فيعاقبه أشد عقوبة لانه ارتكب أشد جريمة (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) حسنت في أعينهم وأشربت محبتها في قلوبهم حتى تهالكوا عليها وأعرضوا عن غيرها والمزين في الحقيقة هو الله تعالى اذ ما من شيء الا وهو فاعله ويدل عليه قراءة زين على البناء للفاعل وكل من الشيطان والقوة الحيوانية وما خلقه الله فيها من الامور البهية والاشياء الشهية مزين بالعرض (ويسخرون من الذين آمنوا) يريد فقراء المؤمنين كبلال وعمار وصهيب أي يسترذلونهم ويستهزؤن بهم على رفضهم الدنيا واقبالهم على العقبى ومن للابتداء كأنهم جعلوا السخرية مبتدأة منهم (والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) لانهم في عليين وهم في أسفل السافلين أولانهم في كرامة وهم في مذلة أولانهم يتطاولون عليهم فيسخرون منهم كما سخروا منهم في الدنيا وانما قال والذين اتقوا بعد قوله من الذين آمنوا ليدل على انهم متقون وان استعلاءهم للتقوى (والله يرزق من يشاء) في الدارين (بغير حساب) بغير تقدير فيوسع في الدنيا استدراجا تارة وابتلاء أخرى (كان الناس أمة واحدة) متفقين على الحق فيما بين آدم وادريس أو نوح أو بعد الطوفان أو متفقين على الجهالة والكفر في فترة ادريس أو نوح (فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين) أي فاختلفوا فبعث الله وانما حذف لدلالة قوله فيما اختلفوا فيه وعن كعب الذي علمته

الله أشد عقوبة لان الله شديد العقاب أولان هذا الشرط سبب الاخبار بانه شديد العقاب كذا قاله العلامة التفتازاني وكونه سبب الاخبار المذكور باعتبار ان فاعله يستحق التهديد والتخويف والاخبار بانه تعالى شديد العقاب فكأنه قال ومن يبدل نعمة الله يستحق أن يخبر بان الله شديد العقاب (قوله مزين بالعرض) أي كل منها يطلق عليه انه مزين باعتبار جريان العادة على ان عند حصول هذه الاشياء حصل التزيين وفيه رد على الكشاف حيث جعل المزين الشيطان بناء على مذهبه من انه لا يصدر عن الله تعالى قبيح واذا نسب اليه لابد من تأويله وهو أي التزيين عندهم فيما نحن فيه عبارة عن خذلانهم وامهالهم حتى استحبوا الحياة الدنيا (قوله ليدل على انهم متقون وان استعلاءهم للتقوى) فيه انه يدل على انه لولم يكونوا متقين لم يكونوا مستعلين على الكفار وليس كذلك بل المؤمنون كلهم لهم استعلاء على الكفار الا أن يراد بالتقوى التقوى من الشرك (قوله متفقين على الحق) قال صاحب الكشاف يريد فاختلفوا فيه وفي قراءة عبدالله كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث والدليل عليه قوله عزوجل وما كان الناس الا أمة واحدة فاختلفوا وقيل كان الناس أمة واحدة كفارا فبعث النبيين فاختلفوا عليهم والاول الوجه قال العلامة التفتازاني لدلالة الآية والقراءة عليه ولكون الاتفاق على الايمان كما في أول زمن آدم وآخر زمن نوح مقررا محققا بخلاف الاتفاق على الكفر أقول كون الآية والقراءة

دالة على انهم كانوا متفقين على الحق فيه خفاء اذ يمكن كون الناس كفارا على دين واحد باطل ثم صاروا مختلفين فى أديانهم الباطلة فبعث الله النبيين لتحكم بينهم فيما اختلفوا فيه بان يبطلوا أديانهم الباطلة والجواب عنه انه لو كان كذلك لكان الاولى البعث قبل الاختلاف وعبارة المصنف خالية عن الاشعار بالترجيح الذى ذكره صاحب الكشاف ولا بد منه (قوله يريد به الجنس ولا يريد الخ) رد على الكشاف حيث قال أو مع كل واحد منهم كتابه قال العلامة الطيبى هذا الثانى أيضا صحيح لان النبيين عام خص لتقييده بقوله وأنزل معهم الكتاب بالمشهورين الذين أنزل معهم الكتاب أقول يمكن أيضا أن يقال ان النبيين على العموم ونسبة انزال الكتاب تغليب فان بعضهم أنزل عليهم الكتاب والبعض الآخر تابع لهم فغلب الاول على الثانى ونظير ذلك كثير (قوله وما اختلف فيه فى الحق والكتاب) فان قلت قوله تعالى وما اختلف فيه يدل على ان بعض الناس محق و بعضه مبطل لكن الحصر المذكور يدل على ان كلهم مبطل لانه أفاد ان الاختلاف لا يكون الا من الذين أوتوا الكتاب بغيا بينهم قلنا كون الاختلاف بسبب البغى لا يستلزم ان يكون كلهم على الباطل بل يجوز ان يكون بعضهم على الحق لكن مخالفة بعضهم الحق يكون للبغى (قوله فجعلوا ما أنزل مزيحا للاختلاف سببا لاستحكامه) هذا يدل على ان ما اختلف بمعنى ما استحكم واستمر اختلافهم وانما فسر بذلك لان الكلام السابق وهو ان التقدير فاختلفوا فبعث الله النبيين يدل على الاختلاف قبل بعث النبى وقوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات يدل على تأخر الاختلاف عنه فبينهما اختلاف واذا فسر الاختلاف باستحكامه حصل الاقناع وارتفع الاختلاف

من عدد الانبياء مائة وأربعة وعشرون ألفا والمرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر والمذكور فى القرآن باسم العلم ثمانية وعشرون (وأنزل معهم الكتاب) يريد به الجنس ولا يريد به انه أنزل مع كل واحد كتابا يخصه فان أكثرهم لم يكن لهم كتاب يخصهم وانما كانوا يأخذون بكتب من قبلهم (بالحق) حال من الكتاب أى ملتبسا بالحق شاهدا به (ليحكم بين الناس) أى الله أو النبى المبعوث أو كتابه (فيما اختلفوا فيه) فى الحق الذى اختلفوا فيه أو فيما التبس عليهم (وما اختلف فيه) فى الحق أو الكتاب (الا الذين أوتوه) أى الكتاب المنزل لازالة الخلاف أى عكسوا الامر فجعلوا ما أنزل مزيحا للاختلاف سببا لاستحكامه (من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم) حسدا بينهم وظلما لحرصهم على الدنيا (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) أى للحق الذى اختلف فيه من اختلف (من الحق) بيان لما اختلفوا فيه (باذنه) بأمره أو بارادته ولطفه (والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) لا يضل سالكه (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) خاطب به النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بعد ما ذكر اختلاف الامم على الانبياء بعد مجىء الآيات تشجيعا لهم على الثبات مع مخالفتهم وأم منقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار

(قوله ومعنى الهمزة فيه الانكار) قال صاحب الكشاف الهمزة فيه للتقرير والانكار وكلام المصنف أحسن هذا حظ المصنف روح الله روحه اذ لا فائدة فى الحمل على التقرير أى الحمل على الاقرار على ما صرح به العلامة التفتازانى بل المقصود انكار ذلك الحسبان بمعنى انه لا ينبغى ان يكون ذلك لكن يرد ههنا انه صرح بأن النبى عليه الصلاة والسلام داخل فى المخاطبين وكيف ينسب ذلك الحسبان اليه الا ان يقال نسبه اليه صلى الله عليه وسلم على سبيل التغليب كما قالوا فى قوله تعالى أو لتعودن فى ملتنا ان نسبة العود الى الكفر الى شعيب عليه السلام على التغليب قال العلامة الطيبى أراد صاحب الكشاف ان المخاطبين بقوله أم حسبتم أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فيجب وجود هذا الحسبان منهم لان التقرير والانكار والاستبعاد يقتضى ذلك وكان كذلك لما روينا عن البخارى وأبى داود والنسائى عن خباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد لقينا من المشركين شدة فقلنا ألا تستنصر لنا ألا تدعو لنا فقال قد كان من قبلكم يؤخذ الرجل فيحفر له فى الارض ثم يؤتى بالمنشار فيوضع على رأسه فيجعل نصفين و يمشط بامشاط الحديد ما دون لحمه وعظمه ما يصده ذلك عن دينه أقول فظهر ان أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم مخاطبون بذلك الخطاب والهمزة للانكار وذلك يقتضى وجود الحسبان منهم فان الحديث صريح فى ان ذلك الحسبان للاصحاب لا للنبى عليه السلام واعلم ان صاحب الكشاف صرح بان فى هذه الآية التفاتا ولما خفى وجهه تركه المصنف وتوجيه الالتفات على ما ذكره العلامة الطيبى ان قوله تعالى كان الناس أمة واحدة الآية كلام مشتمل بظاهره على ذكر اختلاف الامم السالفة والقرون الخالية وعلى ذكر من بعث اليهم من الانبياء وما لاقوا منهم من الشدائد بعد اظهار المعجزات تشجيعا لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين على الثبات والصبر على المشركين فمن هذا الوجه كان الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه مرادين من هذا الكلام غائبين يؤيده قوله فهدى الله الذين آمنوا فاذا قيل بعد ذلك حسبتم كان نقلا من الغيبة الى الخطاب (ولما

والكلام الاول تعريض للمؤمنين بعدم التثبت والتصبر لاذى المشركين وكانه وضع ذلك موضع كان من حق المؤمنين التشجع والصبر تأسيا بمن قبلهم كما صرح به الحديث النبوي وهو المضرب عنه ببل التي تضمنها أم أي دع ذلك أحسبوا أن يدخلوا الجنة لآية فيؤل ذلك الى الخطاب أقول حاصل كلامه ان الالتفات عند صاحب الكشاف هو التعبير عن شئ باحد الطرق الثلاثة مع ان من شأنه التعبير عنه بطريق آخر بحسب الظاهر ولا يستلزم الالتفات التعبير عن الشئ سابقا بالفعل وههنا كذلك ولا يخفى ما فيه من التكلف (قوله وفيها توقع الخ) قال العلامة الطيبي قال في الاقليد انما تضمنت معنى التوقع لانها جعلت نقيضة قد وفي قد معنى التوقع تقول قد ركب الامير لقوم ينتظرون ركوبه وقولك لما يركب معناه ما وجد بعد ما كنت تتوقعه أقول لا يظهر معنى التوقع ههنا من المخاطبين فان سبب النزول على مانقلنا لا يدل على ذلك بل الظاهر انكار حسبان دخول الجنة مع عدم اتيان البأساء والضراء فليتأمل (قوله حكاية حال ماضية) يعني ان شرط نصب حتى ان يكون مستقبلا اما حقيقة أو بالنظر الى ماقبلها واعتبر كذلك فاذا نظر الى كون القول

(ولما يأتكم) ولم يأتكم وأصل لما لم زيدت عليها ما وفيها توقع ولذلك جعلت مقابل قد (مثل الذين خلوا من قبلكم) حالهم التي هي مثل في الشدة (مستهم البأساء والضراء) بيان له على الاستئناف (وزلزلوا) وأزعجوا ازعاجا شديدا بما أصابهم من الشدائد (حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه) لتناهي الشدة واستطالة المدة بحيث تقطعت حبال الصبر وقرأ نافع يقول بالرفع على أنه حكاية حال ماضية كقولك مرض حتى لا يرجونه (متى نصر الله) استبطاء له لتأخره (ألا ان نصر الله قريب) استئناف على ارادة القول أي فقيل لهم ذلك اسعافا لهم الى طلبتهم من عاجل النصر وفيه اشارة الى أن الوصول الى الله تعالى والفوز بالكرامة عنده برفض الهوى واللذات ومكابدة الشدائد والرياضات كما قال عليه الصلاة والسلام حفت الجنة بالمكاره وحفت النار بالشهوات (يسألونك ماذا ينفقون) عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن عمرو بن الجموح الانصاري كان شيخا هما ذا مال عظيم فقال يارسول الله ماذا ننفق من أموالنا وأين نضعها فنزلت (قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل) سئل عن المنفق فاجيب ببيان المصرف لانه أهم فان اعتداد النفقة باعتباره ولانه كان في سؤال عمرو وان لم يكن مذكورا في الآية واقتصر في بيان المنفق على ما تضمنه قوله ما أنفقتم من خير (وما تفعلوا من خير) في معنى الشرط (فان الله به عليم) جوابه أي ان تفعلوا خيرا فان الله يعلم كنهه ويوفي ثوابه وليس في الآية ما ينافيه فرض الزكاة لينسخ به (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) شاق عليكم مكروه طبعا وهو مصدر نعت به للمبالغة أو فعل بمعنى مفعول كالخبز وقرئ بالفتح على انه لغة فيه كالضعف والضعف أو بمعنى الاكراه على المجاز كأنهم أكرهوا عليه لشدته وعظم مشقته كقوله تعالى حملته أمه كرها ووضعته كرها (وعسى أن تكرهوا شيأ وهو خير لكم) وهو جميع ما كلفوا به فان الطبع يكرهه وهو مناط صلاحهم وسبب فلاحهم (وعسى أن تحبوا شيأ وهو شر لكم) وهو جميع ما نهوا عنه فان النفس تحبه وتهواه وهو يفضي بها الى الردى وانما ذكر عسى لان النفس اذا ارتاضت ينعكس الامر عليها (والله يعلم) ما هو خير لكم (وأنتم لا تعلمون)

المذكور مستقبلا نظرا الى ماقبله نصب واذا اعتبرانه حكاية حال ماضية رفع لفوات شرط النصب (قوله سئل عن المنفق فأجاب ببيان المصرف) الاولى أن يقال سئل عن المنفق فأجاب ببيان المصرف الذي هو أهم على نحو تضمن بيان المنفق وعبارة الكشاف حيث قال قد تضمن قوله ما أنفقتم من خير بيان ماينفقونه وهو كل خير وبنى الكلام على ماهو أهم وهو بيان المصرف أحسن من عبارة المصنف (قوله مصدر نعت به للمبالغة) كلامهم دال على انه ليس تقدير في قوله وهو كره لكم كما صرحوا به في انما هي اقبال وادبار

ويرد عليه انه لولم يقدر لم يكن التركيب صحيحا واما المبالغة فانما نشأت من حمل المصدر عليه ظاهرا وان كان ذو مقدرا كما قالوا ان الاصابع في قوله يجعلون أصابعهم في آذانهم بمعنى الانامل لكن التعبير عن الانامل بالاصابع يفيد المبالغة (قوله وهو جميع ما كلفوا به فان الطبع يكرهه الخ) فيه اشارة الى رد سؤال كان قائلا يقول كراهة التكاليف ليست من شأن المؤمنين فأجاب بان الكراهة أمر طبيعي لامدخل للاختيار فيه فلا ينافي كمال الايمان ويفهم من كلامه ان مايكرهونه مخصوص بما كلفوا به شرعا لكن قد يكره الشخص أمرا دنيويا متضمنا للخير الدنيوي فهو خير له فلو أريد به مايشمل هذا الامر لكان أعم فائدة الا أن يقال لا التفات الى الامر الدنيوي الصرف وأيضا ماسبق هو ما كلفوا به (قوله وانما ذكر عسى الخ) يعني ان كون الشئ محبوبا أو مكروها لما لم يكن أمرا ثابتا لانقلاب الامر بعد التحقيق قيل عسى لانه مستعمل في غير المحقق وفيه نظر لان محبة الشئ الذي هو شر وكذا كراهة الشئ المحبوب أمر متحقق كثير الوقوع فبقي ايراد السؤال على لفظ عسى والحق أن يقال ان عسى من

الله يقين قال الرضى قال الجوهرى عسى من الله تعالى واجبة لاستحالة الطمع والاشفاق وقوله عسى ربه ان طلقكن الآية للتخويف كما ان أو فى كلامه للتشكيك لا للشك وقال أبو عبيدة عسى من الله تعالى ايجاب على احدى لغتى العرب ان عسى للرجاء واليقين فيجب أن يكون ايراد عسى لما ذكرنا لا لما ذكره المصنف (قوله والسائلون هم المشركون الخ) قال العلامة النيسابورى أكثر المفسرين على ان السائلين هم المسلمون ولم يذكر ما ذكره المصنف من انه صلى الله عليه وسلم ردّ العير والاسارى (قوله لما نزلت أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة) يشعر بان نزولها سبب الاخذ وهو غير ظاهر ولعل المراد انه وقت النزول وقع الاخذ (قوله وكفر به أى بالله) فيه شيآن أحدهما ان القتال فى الشهر الحرام ليس بكفر الثانى ان فى الآية تكرارا لان القتال اذا كان كفرا كان ذنبا كبيرا فيكفى أن يقال أول الامر انه كفر والجواب عن الاول انه كان كفرا ممن اعتقد الحل وعن الثانى ان فيه ترقيا وكانه قيل أولا انه ذنب كبير بل كفر فالعطف باعتبار تغاير المفهوم وان كان ماصدقا عليه واحدا (قوله ونار) أى كل نار (قوله اذ لا يقدم العطف على الموصول الخ) المراد بالموصول ههنا الصد وعن سبيل الله صلة له (قوله ولا على الهاء فى به الخ) وأيضا فلا معنى للكفر بالمسجد الحرام الا بتكلف قال العلامة التفتازانى كتب صاحب الكشاف حاشية فى هذا الموضع حاصلها ان عطف وكفر به على صد عن سبيل الله انما جاز قبل تمامه بصلته التى من جلتها والمسجد الحرام المعطوف على سبيل الله لوجهين الاول ان الكفر بالله والصد عن سبيله متحدان معنى وكانه لا فصل بالاجنبى بين سبيل الله و بين ما عطف عليه ولان عطف الكفر على الصد قبل تمامه بمنزلة أن يقال وصد عن سبيل الله والمسجد الحرام الثانى ان هذا التقديم لفرط العناية ومثله لا يعد فصلا والاول أوجه قيل الجيد ان يتعلق بمحذوف أى و يصدون عن المسجد الحرام وهو فى غاية الرداءة أقول كلام صاحب الكشاف تم عند قوله لا يعد فصلا والباقى كلام العلامة و يدل عليه ما ذكره الطيبى ان أبا البقاء قال ان الكلام بتقدير قوله و يصدون عن المسجد الحرام ووجه الرد أن لا حاجة الى هذا التقدير ولا دلالة عليه وليس فى الكلام ما يناسب تقدير الجملة الفعلية المذكورة وانما المقدر صد المسجد الحرام (قوله والاولى منع دلالة الآية الخ) لك أن تناقش فيه بان الظاهر ان السؤال عن

ذلك وفيه دليل على ان الاحكام تتبع المصالح الراجحة وان لم يعرف عينها (يسألونك عن الشهر الحرام) روى أنه عليه الصلاة والسلام بعث عبد الله بن جحش ابن عمته على سرية فى جمادى الآخرة قبل بدر بشهرين ليترصد عير القريش فيها عمرو بن عبد الله الحضرمى وثلاثة معه فقتلوه وأسروا اثنين واستاقوا العير وفيها من تجارة الطائف وكان ذلك غرة رجب وهم يظنونه من جمادى الآخرة فقالت قريش استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف و يبذعر فيه الناس الى معايشهم وشق ذلك على أصحاب السرية وقالوا ما نبرح حتى تنزل توبتنا ورد رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى وعن ابن عباس رضى الله عنهما لما نزلت أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة وهى أول غنيمة فى الاسلام والسائلون هم المشركون كتبوا اليه فى ذلك تشنيعا وتعييرا وقيل أصحاب السرية (قتال فيه) بدل اشتمال من الشهر الحرام وقرئ عن قتال بتكرير العامل (قل قتال فيه كبير) أى ذنب كبير والاكثر على انه منسوخ بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم خلافا للعطاء وهو نسخ الخاص بالعام وفيه خلاف والاولى منع دلالة الآية على حرمة القتال فى الشهر الحرام مطلقا فان قتال فيه نكرة فى حيز مثبت فلا يعم (وصد) صرف ومنع (عن سبيل الله) أى الاسلام أو ما يوصل العبد الى الله سبحانه وتعالى من الطاعات (وكفر به) أى بالله (والمسجد الحرام) على ارادة المضاف أى وصد المسجد الحرام كقول أبى دؤاد

أكل امرئ تحسبين امرأ * ونار توقد بالليل نارا

ولا يحسن عطفه على سبيل الله لان عطف قوله وكفر به على وصد مانع منه اذ لا يتقدم العطف على الموصول على العطف على الصلة ولا على الهاء فى به فان العطف على الضمير المجرور انما يكون باعادة الجار (واخراج أهله منه) أهل المسجد الحرام وهم النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنون (أكبر عند الله) مما فعلته السرية خطأ و بناء على الظن وهو خبر عن الاشياء الاربعة المعدودة من كبائر قريش وأفعل مما يستوى فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث (والفتنة أكبر من القتل) أى ما ترتكبونه من الاخراج والشرك أفظع مما ارتكبوه من قتل الحضرمى (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم) اخبار عن دوام عداوة الكفار لهم وانهم لا ينفكون عنها حتى يردوهم عن دينهم وحتى للتعليل كقولك أعبد الله حتى أدخل الجنة (ان استطاعوا) وهو استبعاد لاستطاعتهم كقول الواثق بقوته على قرنه ان ظفرت بى فلا تبق على وايذان بانهم لا يردونهم (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك

حبطت

مطلق القتال فى الشهر الحرام من غير تخصيص ببعض دون بعض فالوجه العموم كما فى قولهم تمرة خير من جرادة (قوله كما هو مذهب الشافعى) قال العلامة التفتازانى بناء على انه لو أحبطت الاعمال مطلقا لما كان للتقييد بقوله فيمت وهو كافر فائدة واحتج أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وأجيب بانه يحمل على المقيد عملا بالدليلين ورد بان ذلك انما يكون اذا كان القيد فى الحكم واتحدت الحادثة وأما فى السبب فلا يجوز أن يكون المطلق سببا كالمقيد أقول اذا كان المطلق سببا لا يكون المقيد من حيث هو مقيد سببا بل السبب هو المطلق الحاصل فى ضمنه فلا يكون للتقييد دخل فى الحكم فلا فائدة فى ذكر القيد وههنا موضع نظر ثم قال ثمرة الخلاف تظهر فيمن صلى ثم ارتد نعوذ بالله ثم أسلم يلزمه عند أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه قضاء تلك الصلاة خلافا للشافعى رضى الله تعالى عنه وفيه نظر أقول لعل وجه النظر ان حبوط العمل انما هو بابطال أجره أى لا يترتب ثواب عليه لا انه يلزم قضاؤه (قوله وحتى للتعليل) لك ان تقول يمكن أن يكون للانتهاء أى ولا يزالون يقاتلونكم الى أن يردوكم عن دينكم ويمكن ان يقال هذا غير مناسب اذ هم لم يرتدوا أصلا فالمناسب التعليل (قوله لبطلان ماتخيلوه) هو تخيلهم فى الاسلام ان عملهم المرضى سبب نجاتهم فانه اذا ارتد الشخص وفى علم الله تعالى انه يستمر على الردة الى الموت نعوذ بالله تعالى صار اعتقاده ان أعماله موجبة لنجاته خيالا باطلا (قوله أولئك يرجون رحمة الله) يعنى يستحقون أن يرجوا رحمة الله وهذا مناسب لهم والا فكل مؤمن يرجو رحمة الله والمراد من الرحمة الكاملة

(قوله أثبت لهم الرجاء الخ) الامر الاول بيان فائدة اثبات الرجاء لهم والاخيران مصححان لهذا الاثبات والمراد من عدم قطع الدلالة انه لا يدل بمجرد العمل على الرحمة اذ لها شروط مثل الاخلاص فى العمل والعلم بتحققها فى غاية العسر (قوله حيث يؤدى الى الانتكاب عن المأمور وارتكاب المحظور) أى ليس معنى قوله تعالى فيهما اثم كبير ان شرب الخمر حرام وكذا الميسر والا لانتهوا جميع الصحابة عن شربها بعد نزول الآية وكانوا ممنوعين منها لكن الروايات المذكورة دلت على خلاف ذلك وسيجىء الاشارة الى ماذكرنا حيث قال والاظهر انه ليس كذلك لما مر واعلم ان العلامة النيسابورى قال فى تفسيره انه ليس فى الآية بيان انهم عن أى شئ سألوا فيحتمل انهم سألوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل انهم سألوا عن حل الانتفاع وحرمته ويحتمل انهم سألوا عن حل شربه وحرمته الا أنه تعالى لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على ان ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة واما كيفية دلالة الآية على الحرمة فهى انها

حبطت أعمالهم) قيد الردة بالموت عليها فى احباط الاعمال كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى والمراد بها الاعمال النافعة وقرئ حبطت بالفتح وهى لغة فيه (فى الدنيا) لبطلان ماتخيلوه وفوات ماللاسلام من الفوائد الدنيوية (والآخرة) بسقوط الثواب (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) كسائر الكفرة (ان الذين آمنوا) نزلت أيضا فى أصحاب السرية لما ظن بهم انهم ان سلموا من الاثم فليس لهم أجر (والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله) كرر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأنهما مستقلان فى تحقيق الرجاء (أولئك يرجون رحمة الله) ثوابه أثبت لهم الرجاء اشعارا بان العمل غير موجب ولا قاطع فى الدلالة سيما والعبرة بالخواتيم (والله غفور) لما فعلوا خطأ وقلة احتياط (رحيم) باجزل الاجر والثواب (يسألونك عن الخمر والميسر) روى انه نزل بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا فاخذ المسلمون يشربونها ثم ان عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا أفتنا يارسول الله فى الخمر فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال فنزلت هذه الآية فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا فأم أحدهم فقرأ قل ياأيها الكافرون اعبد ماتعبدون فنزلت لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقل من يشربها ثم دعا عتبان بن مالك سعد بن أبى وقاص فى نفر فلما سكروا افتخروا وتناشدوا فانشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه أنصارى بلحى بعير فشجه فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر رضى الله عنه اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله فهل أنتم منتهون فقال عمر رضى الله عنه انتهينا يارب والخمر فى الاصل مصدر خمره اذا ستره سمى بها عصير العنب والتمر اذا اشتد وغلا كأنه يخمر العقل كما سمى سكرا لانه يسكره أى يحجزه وهى حرام مطلقا وكذا كل ماأسكر عند أكثر العلماء وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى نقيع الزبيب والتمر اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم اشتد حل شربه مادون السكر والميسر أيضا مصدر كالموعد سمى به القمار لانه أخذ مال الغير بيسر أو سلب يساره والمعنى يسألونك عن تعاطيهما لقوله تعالى (قل فيهما) أى فى تعاطيهما (اثم كبير) من حيث انه يؤدى الى الانتكاب عن المأمور وارتكاب المحظور وقرأ حمزة والكسائى كثير بالثاء (ومنافع للناس) من كسب المال والطرب والالتذاذ ومصادقة الفتيان وفى الخمر خصوصا تشجيع الجبان وتوفير

المروة وتقوية الطبيعة (وإثمهما أكبر من نفعهما) أي المفاسد التي تنشأ منهما أعظم من المنافع المتوقعة منهما ولهذا قيل انها المحرمة للخمر لان المفسدة اذا ترجحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل والاظهر انه ليس كذلك لما مر من ابطال مذهب المعتزلة (ويسألونك ماذا ينفقون) قيل سائله أيضا عمرو بن الجموح سأل أولا عن المنفق والمصرف ثم سأل عن كيفية الانفاق (قل العفو) العفو نقيض الجهد ومنه يقال للارض السهلة وهو ان ينفق ما تيسر له بذله ولا يبلغ منه الجهد قال

خذي العفو مني تستديمي مودتي * ولا تنطقي في سورتي حين أغضب

وروى أن رجلا أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ببيضة من ذهب أصابها في بعض المغانم فقال خذها مني صدقة فأعرض عليه الصلاة والسلام عنه حتى كرر عليه مرارا فقال هاتها مغضبا فأخذها فخذفها حذفا لو أصابه لشجه ثم قال يأتي أحدكم بماله كله يتصدق به ويجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى وقرأ أبو عمرو برفع العفو (كذلك يبين الله لكم الآيات) أي مثل ما بين ان العفو أصلح من الجهد أو ما ذكر من الاحكام والكاف في موضع النصب صفة لمصدر محذوف أي تبيينا مثل هذا التبيين وانما وحد العلامة والمخاطب به جمع على تأويل القبيل والجمع (لعلكم تتفكرون) في الدلائل والاحكام (في الدنيا والآخرة) في أمور الدارين فتأخذون بالاصلح والانفع فيهما وتجتنبون عما يضركم ولا ينفعكم أو يضركم أكثر مما ينفعكم (ويسألونك عن اليتامى) لما نزلت ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما الآية اعتزلوا اليتامى ومخالطتهم والاهتمام بأمرهم فشق ذلك عليهم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (قل اصلاح لهم خير) أي مداخلتهم لاصلاحهم أو اصلاح أموالهم خير من مجانبتهم (وان تخالطوهم فاخوانكم) حث على المخالطة أي انهم اخوانكم في الدين ومن حق الاخ ان يخالط الاخ وقيل المراد بالمخالطة المصاهرة (والله يعلم المفسد من المصلح) وعيد ووعد لمن خالطهم لافساد واصلاح أي يعلم أمره فيجازيه عليه (ولو شاء الله لأعنتكم) أي ولو شاء الله اعناتكم لاعنتكم أي كلفكم ما يشق عليكم من العنت وهي المشقة ولم يجوز لكم مداخلتهم (ان الله عزيز) غالب يقدر على الاعنات (حكيم) يحكم ما تقتضيه الحكمة وتتسع له الطاقة (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن) أي ولا تتزوجوهن وقرئ بالضم أي ولا تزوجوهن من المسلمين والمشركات تعم الكتابيات لان أهل الكتاب مشركون لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله تعالى سبحانه عما يشركون ولكنها خصت عنها بقوله والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب روى انه عليه الصلاة والسلام بعث مرثدا

مشتملة على ان في الخمر اثما والاثم حرام وقد جعل الله الاثم لازما لماهية الخمر فيلزمها الاثم على جميع التقادير من الشرب وغير ذلك من وجوه الانتفاع وانما لم يقنع كبار الصحابة بهذه الآية طلبا لما هو آكد في التحريم ثقة واطمئنانا اه كلامه وهو صريح في أن هذه الآية حاكمة بحرمة شرب الخمر وعلى هذا يشكل بشرب بعض أكابر الصحابة بعد نزول هذه الآية (قوله قل العفو) لك ان تقول عبارة السؤال في الموضعين واحد فكيف يختلف المعنى وعلى تقديره لم يعلم المراد في الموضعين قلنا يعلم المراد في الموضعين بقرينة الجواب ففي الموضع الاول لما أجيب بما يصلح أن ينفق من الخير علم ان السؤال عن المنفق وفي الثاني لما أجيب عن السؤال بالعفو علم ان السؤال عن كيفية الانفاق ومضمون الكلام في الاول يسألونك أي شيء ينفقونه وفي الثاني يسألونك على أي طريقة ينفقون أينفقون أيضا متيسرا أو أعم منه أي سواء كان متيسرا أو متعسرا فاجيب بانفاق المتيسر السهل لا المتعسر (قوله أي مثل ما بين ان العفو أصلح الخ) لك أن تقول هذا أمر قريب والمشار اليه بذلك بعيد والجواب ان الشيء لما تكلموا به صار بعيدا وقد مر ذلك في ذلك الكتاب وقال العلامة التفتازاني ان قوله تعالى في الدنيا والآخرة اما ان يتعلق بيتفكرون أو بيبين الله وعلى الاول فقوله كذلك أي ذلك التبيين اما أن يكون اشارة الى جواب يسألونك ماذا ينفقون أو الى جواب يسألونك عن الخمر والميسر وعلى الثاني لم يتبين المشار اليه بقوله كذلك فكأنه جميع ما سبق من البيانات أقول يمكن ان يقال لما بين الغنوى صاحب الكشاف المشار اليه على الاول اكتفى به اذ لا فرق بينهما في أن المشار اليه بذلك اما تبيين كون العفو أصلح أو تبيين جواب سؤال عن الخمر والميسر فان قيل مثل هذين التبيينين ليس في الآخرة اذ ليس فيها أحكام وتكاليف قلنا المراد يبين الله لكم الآيات في أمر الدنيا والآخرة وما يتعلق بهما لعلكم تتفكرون فتعملون بما هو أنفع (قوله وتتسع له الطاقة) هذا يدل على ان عدم مداخلة اليتامى خارج عن وسع الطاقة وليس كذلك فمعنى وسع الطاقة ههنا التيسر ولا يخفى ان عدم مداخلة اليتامى لاصلاحهم ليس بمتيسر بل متعسر (قوله وقرئ بالضم) أي قرئ لا تنكحوهن بضم التاء والمعنى واحد

(قوله ولأمة مؤمنة خير من مشركة) فيه انه يفيد ان فى المشركة نفعا لكن المؤمنة خير منها وليس كذلك اذ لا نفع فى المشركة لا يقال أفعل الخير ههنا ليس صيغة التفضيل بل بمعنى النافع لا نا نقول اذا استعمل الخير بل افعل من فلا بد ان يكون للتفضيل والجواب ان التفضيل يفيد أن يكون المفضل عليه يشارك المفضل تحقيقا أو تقديرا كما قال الله تعالى أصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وأحسن مقيلا أى ان كان فى النار خير كما يقتضيه حال الكفرة فى اختيارهم ما يوجب النار فلا بد أن تكون الجنة خيرا منها كذا قاله الرضى فمعنى الآية ولامة مؤمنة خير من مشركة لو فرض ان فى المشركة صلاحا وفائدة ويمكن أن يقال ان النفع أعم من الدينى والدنيوى وللمشركة نفع الدنيوى وهذا حظ النفس (قوله والواو للحال ولو بمعنى ان) انما جعل لو بمعنى ان لان المراد الاستقبال لا الماضى أى

الغزوى الى مكة ليخرج منها أناسا من المسلمين فأتته عناق وكان يهواها فى الجاهلية فقالت ألا تخلو فقال ان الاسلام حال بيننا فقالت هل لك أن تتزوج بى فقال نعم ولكن أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستأمره فنزلت (ولامة مؤمنة خير من مشركة) أى ولامرأة مؤمنة حرة كانت أو مملوكة فان الناس كلهم عبيد الله وإماؤه (ولو أعجبتكم) بحسنها وشمائلها والواو للحال ولو بمعنى ان وهو كثير (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) ولا تزوجوا منهم المؤمنات حتى يؤمنوا وهو على عمومه (ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم) تعليل للنهى عن مواصلتهم وترغيب فى مواصلة المؤمنين (أولئك) اشارة الى المذكورين من المشركين والمشركات (يدعون الى النار) أى الكفر المؤدى الى النار فلا يليق موالاتهم ومصاهرتهم (والله) أى وأولياؤه يعنى المؤمنين حذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه تفخيما لشأنهم (يدعو الى الجنة والمغفرة) أى الى الاعتقاد والعمل الموصلين اليهما فهم الاحقاء بالمواصلة (باذنه) أى بتوفيق الله تعالى وتيسيره أو بقضائه وارادته (ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) لكى يتذكروا أو ليكونوا بحيث يرجى منهم التذكر لما ركز فى العقول من ميل الخير ومخالفة الهوى (ويسألونك عن المحيض) روى ان أهل الجاهلية كانوا لا يساكنون الحيض ولا يؤاكلونها كفعل اليهود والمجوس واستمر ذلك الى أن سأل أبو الدحداح فى نفر من الصحابة عن ذلك فنزلت والمحيض مصدر كالمجىء والمبيت ولعله سبحانه وتعالى انما ذكر يسألونك بغير واو ثلاثا ثم بها ثلاثا لان السؤالات الاول كانت فى أوقات متفرقة والثلاثة الاخيرة كانت فى وقت واحد فلذلك ذكرها بحرف الجمع (قل هو أذى) أى الحيض شئ مستقذر مؤذ من يقربه نفرة منه (فاعتزلوا النساء فى المحيض) فاجتنبوا مجامعتهن لقوله عليه السلام انما أمرتم أن تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم يأمركم باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم وهو الاقتصاد بين افراط اليهود وتفريط النصارى فانهم كانوا يجامعونهن ولا يبالون بالحيض وانما وصفه بانه أذى ورتب الحكم عليه بالفاء اشعارا بانه العلة (ولا تقربوهن حتى يطهرن) تأكيد للحكم وبيان لغايته وهو ان يغتسلن بعد الانقطاع ويدل عليه صريحا قراءة حمزة والكسائى وعاصم فى رواية ابن عباس يطهرن أى يتطهرن بمعنى يغتسلن والتزاما قوله (فاذا تطهرن فأتوهن) فانه يقتضى تأخير جواز الاتيان عن الغسل وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه اذا طهرت لاكثر الحيض جاز قربانها قبل الغسل (من حيث أمركم الله) أى المأتى الذى أمركم الله به وحلله لكم (ان الله يحب

لا تنكحوا المشركات فى المستقبل وان أعجبنكم وهذا خلاف ما قاله العلامة التفتازانى من ان كلمة لو فى هذا الموضع لا تكون لانتفاء الشئ لانتفاء غيره ولا للمضى وكذا كلمة ان لا تكون بقصد التعليق والاستقبال بل المعنى فيهما ثبوت الحكم البتة ولذا يقال انه للتأكيد ثم قال الواو عند بعضهم للعطف على مقدر أى الامة المؤمنة خير من المشركة لو لم تعجبكم وكذا الاولى خير من الثانية لو تعجبكم وعند صاحب الكشاف انه للحال ومقتضاه ان يكون الواقع بعد الواو أعنى الفعل مع الحرف فى موقع الحال ولا يستقيم فلذا قال صاحب الكشاف المعنى ولو كان الحال كذا دون الحال لو كان كذا ولا يخفى فى حاله

أقول هذا اشارة الى ضعف ما قاله صاحب الكشاف أما أولا فلأنه خلاف الظاهر جدا بل ليس معناه ماذكر وأما ثانيا فلأن الظاهر انه اذا قدر المعنى ولو كان الحال أعجبكم لا يستقيم المعنى الا اذا قدر شئ أى ولو كانت الحال انها أعجبتكم (قوله وهو على عمومه) أى عدم تزويج المشركين المسلمات باق على عمومه ولا يستثنى منه شئ بخلاف تزوج المشركات فانه يستثنى منه الحرة الكتابية (قوله روى ان أهل الجاهلية) الى قوله فنزلت ههنا اشكال وهو ان الآية غير ظاهرة الدلالة على رد ما فعلوه من عدم المواكلة والمساكنة بل الاعتزال ظاهر فى مطلق البعد عنهن كما سيجىء فى كلام صاحب الكشاف فكيف تكون الآية نازلة فى ردهم ولو كانت كذلك لناسب أن يكون فيها اشعار بسوء صنيعهم والمنع عما فعلوا والجواب ان قوله تعالى فاتوهن من حيث أمركم الله مشعر بان المنع انما هو عن الوطء والاعتزال

انما هو عن ترك الوطء والاولى أن يقال قوله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء فى المحيض دال على ان علة الاعتزال انما هى كون المحيض أذى كما صرح به المصنف ولا يخفى ان كونه اذى انما هو بالنسبة الى الوطء لا بالنسبة الى المواكلة والمساكنة فعلم ان المراد من الاعتزال ترك الوطء وما قاله صاحب الكشاف لا يحتاج الى هذا التكلف فانه قال روى ان أهل الجاهلية كانوا اذا حاضت المرأة لم يؤاكلوها ولم يشاربوها ولم يجالسوها ولم يساكنوها فى بيت فلما نزلت أخذ المسلمون بظاهر اعتزالهن فأخرجوهن من بيوتهن فقال ناس من الاعراب ان البرد شديد والثياب قليلة فان آثرناهن بالثياب هلك سائر أهل البيت وان استأثرناها هلكت الحيض فقال عليه الصلاة والسلام انما أمرتم ان تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم يأمركم باخراجهن من البيوت لكن ليس فيه سبب النزول (قوله نساؤكم حرث لكم أى موضع حرث لكم) يمكن أن يكون مراده انه بتقدير مضاف فيكون المجاز فى حكم الاعراب وان يكون حرث بمعنى موضع الحرث فيكون المجاز فى نفس الكلمة وهذا التعبير فيه مبالغة وكانه جعل فائدة النساء الحرث بل جعلهن عين الحرث اشعارا بان الفائدة الكلية ليست طلب الشهوة بل طلب الولد كما أشار اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله تناكحوا تكثروا فانى أباهى بكم الامم يوم القيامة ولو بالسقط (قوله شبهن بها تشبيها لما يلقى (٢٣٨) فى أرحامهن بالبذور) هذا يدل على ان تشبيه النساء بمواضع الحرث فرع تشبيه النطفة بالبذور لان كمال حسن الاول بالثانى (قوله فأتوا حرثكم) هذه الفاء فاء الجزاء اى اذا كانت النساء موضع حرث فأتوا حرثكم أنى شئتم (قوله تعالى وبشر المؤمنين) أى الكاملين هذا عطف على قل هو أذى وفيه تحريض على امتثال ما سبق وتقدم لان التبشير لا يكون الا للمطيع هذا قاله العلامة التفتازانى وفيه شىء وهو ان قل هو أذى جواب لقوله تعالى ويسألونك عن المحيض لكن قوله تعالى وبشر المؤمنين لا يصلح جوابا للسؤال المذكور واعله معطوف على مقدر مثل أخبرتكم بذلك وانذر المخالفين وسيجىء نظيره عن قريب فى كلام العلامة (قوله تجعلوه تعالى ولا تجعلوا الله عرضة) قال العلامة التفتازانى النهى فى قوله ولا تجعلوا يحتمل أن يكون عطفا على الاوامر التى فى حيز قل ويحتمل أن يكون عطفا على مقدر أى امتثلوا ما أمرتم به ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم وهذا هو الظاهر أقول لان عطف على ما فى حيز قل يوجب أن يكون داخلا فى الجواب عن السؤال المذكور ولا يخلو عن بعد (قوله وان مع صلتها عطف بيان لها) أى عطف بيان للايمان نص عليه صاحب الكشاف ويكون المعنى لا تجعلوا الله حاجزا للاشياء التى حلفتم عليها ان لا تفعلوها وهى البر والتقوى والاصلاح وهذا أى كونه عطف بيان مخالف لما قاله ابن هشام فى المغنى من ان عطف البيان لا يخالف متبوعه فى التعريف والتنكير قال وأما قول الزمخشرى ان مقام ابراهيم عطف بيان لآيات بينات فسهو وعلى هذا يكون بدلا ولا يلزم النعت فقد رد الرضى على ابن الحاجب وجوب وصف النكرة المبدلة من المعرفة (قوله و يتعلق ان تبروا بالفعل أو بعرضة) هذا متعلق بقوله أو للتعليل أى اذا كان اللام فى قوله تعالى لايمانكم للتعليل فيجوز أن يكون ان تبروا مفعول للجعل بتقدير اللام وان يكون متعلقا بعرضة وعلى الاول معناه ولا تجعلوا الله للبر عرضة أى حاجزا لأجل ايمانكم والمقصود ان جعلكم الله للبر عرضة أى حاجزا لكثرة حلفكم به منهى عنه ولذا قال و يتعلق ان تبروا بالفعل

التوابين) من الذنوب (ويحب المتطهرين) أى المتنزهين عن الفواحش والاقذار كمجامعة الحائض والاتيان فى غير المأتى (نساؤكم حرث لكم) مواضع حرث لكم شبهن بها تشبيها لما يلقى فى أرحامهن من النطف بالبذور (فأتوا حرثكم) أى فأتوهن كما تأتون المحارث وهو كالبيان لقوله فأتوهن من حيث أمركم الله (أنى شئتم) من أى جهة شئتم روى أن اليهود كانوا يقولون من جامع امرأته من دبرها فى قبلها كان ولدها أحول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (وقدموا لانفسكم) ما يدخر لكم من الثواب وقيل هو طلب الولد وقيل التسمية عند الوطء (واتقوا الله) بالاجتناب عن معاصيه (واعلموا أنكم ملاقوه) فتزودوا ما لا تفتضحون به (وبشر المؤمنين) الكاملين فى الايمان بالكرامة والنعيم الدائم أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن ينصحهم و يبشر من صدقه وامتثل أمره منهم (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس) نزلت فى الصديق رضى الله تعالى عنه لما حلف أن لا ينفق على مسطح لافترائه على عائشة رضى الله تعالى عنها أو فى عبد الله بن رواحة حلف أن لا يكلم ختنه بشير بن النعمان ولا يصلح بينه و بين أخته والعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة تطلق لما يعرض دون الشىء وللمعرض للامر ومعنى الآية على الاول ولا تجعلوا الله حاجزا لما حلفتم عليه من أنواع الخير فيكون المراد بالايمان الامور المحلوف عليها كقوله عليه السلام لابن سمرة اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذى هو خير وكفر عن يمينك وان مع صلتها عطف بيان لها واللام صلة عرضة لما فيها من معنى الاعتراض ويجوز أن تكون للتعليل و يتعلق ان بالفعل أو بعرضة أى ولا تجعلوا الله عرضة لان تبروا لاجل ايمانكم به وعلى الثانى ولا

تجعلوه معرضا لايمانكم فتبتذلوه بكثرة الحلف به ولذلك ذم الحلاف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وان تبروا علة للنهي أي أنهاكم عنه ارادة بركم وتقواكم واصلاحكم بين الناس فان الحلاف مجترئ على الله تعالى والمجترئ عليه لا يكون برا متقيا ولا موثوقا به في اصلاح ذات البين (والله سميع) لايمانكم (عليم) بنياتكم (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) اللغو الساقط الذي لا يعتد به من كلام وغيره ولغو اليمين ما لا عقد معه كما سبق به اللسان أو تكلم به جاهلا لمعناه كقول العرب لا والله و بلى والله لمجرد التأكيد لقوله (ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم) والمعنى لا يؤاخذكم الله بعقوبة ولا كفارة بما لا قصد معه ولكن يؤاخذكم بهما أو باحدهما بما قصدتم من الايمان وواطأت فيها قلوبكم ألسنتكم وقال أبو حنيفة اللغو أن يحلف الرجل بناء على ظنه الكاذب والمعنى لا يعاقبكم بما أخطأتم فيه من الايمان ولكن يعاقبكم بما تعمدتم الكذب فيه (والله غفور) حيث لم يؤاخذ باللغو (حليم) حيث لم يعجل بالمؤاخذة على يمين الجد تربصا للتوبة (للذين يؤلون من نسائهم) أي يحلفون على ان لا يجامعوهن والايلاء الحلف وتعديته بعلى ولكن لما ضمن هذا القسم معنى البعد عدي بمن (تربص أربعة أشهر) مبتدأ وما قبله خبره أو فاعل الظرف على خلاف سبق والتربص الانتظار والتوقف أضيف الى الظرف على الاتساع أي للمولي حق التلبث في هذه المدة فلا يطالب بفيء ولا طلاق ولذلك قال الشافعي لا ايلاء الا في أكثر من أربعة أشهر ويؤيده (فان فاؤا) رجعوا في اليمين بالحنث (فان الله غفور رحيم) للمولي اثم حنثه اذا كفر أو ما توخى بالايلاء من ضرار المرأة ونحوه بالفيئة التي هي كالتوبة (وان عزموا الطلاق) وان صمموا قصده (فان الله سميع) لطلاقهم (عليم) بغرضهم فيه وقال أبو حنيفة الايلاء في أربعة أشهر فما فوقها وحكمه ان المولي ان فاء في المدة بالوطء ان قدر أو بالوعد ان عجز صح الفيء ولزم الواطئ أن يكفر والا بانت بعدها بطلقة وعندنا يطالب بعد المدة باحد الامرين فان أبى عنهما طلق عليه الحاكم (والمطلقات) يريد بها المدخول بهن من ذوات الاقراء لما دلت عليه الآيات والاخبار أن حكم غيرهن خلاف ما ذكر (يتربصن) خبر بمعنى الامر وتغيير العبارة للتأكيد والاشعار بانه مما يجب أن يسارع الى امتثاله وكأن المخاطب قصد أن يمتثل الامر فيخبر عنه كقولك في الدعاء رحمك الله وبناؤه على المبتدأ يزيده فضل تأكيد (بانفسهن) تهييج وبعث لهن على التربص فان نفوس النساء طوامح الى الرجال فأمرن بان يقمعنها ويحملنها على التربص

أي بالنهي دون النهي وعلى الثاني لا تجعلوا الله حاجز البر لاجل ايمانكم به ولا يخفى ان الظاهر جعله متعلقا بعرضة (قوله معرضاً لايمانكم به) أي معرضا متعلق به ويأتيه و يرد عليه كثرة حلفكم لان كثرة الحلف به تعالى توجب الجراءة على الاسم الشريف ولا يناسب فرط التعظيم (قوله أو كقول العرب لا والله بلى والله لمجرد التأكيد) ظهر منه انه لو قال هذين اللفظين بقصد التأكيد مع كذبه لا يؤاخذ القائل بتأكيد كذبه بهما وهذا موضع نظر اذ كيف يجوز أن يؤكد شخص كلامه الكاذب بالاسم الشريف فالظاهر الحمل على الاولين وهو أن يكون صدوره بسبق اللسان أو منع الجهل بمعناه الا أن يخصص الحكم بمثل ما قال القائل سأفعل ذلك والله قاصدا فعله أو يخص بغير الكذب (قوله اقوله ولكن يؤاخذكم الخ) دليل على ان المراد ما يقصد به التأكيد أو على كل ما ذكر ولا يخفى انه لا يناسب ظاهر معنى التأكيد اذ فيه كسب القلب أيضا الا أن يراد بالكسب قصد الحلف (قوله حيث لم يعجل الخ) فيفهم من الآية حال يمين اللغو وحال يمين انعقد عليها القلب اذ يعلم انه لا يؤاخذ بالاول ولم نعجل المؤاخذة على الثاني (قوله أضيف الى الظرف على الاتساع) قد مر ان الاتساع في الظرف ان لا يقدر معه في توسعا ولك أن تقول لم لا يجوز أن تكون الاضافة بمعنى في كضرب اليوم ولا اتساع فيكون الاتساع على مذهب من لم يجوز الاضافة بمعنى في (قوله بأنفسهن) أي يتربصن بأنفسهن من غير أن يكون اكراه وتكليف من الغير يعني هذا التربص مما لا ينبغي ان يتعلق به تكليف من الغير بل عليهن ان يتربصن بلا باعث من الغير ففيه تأكيد كما لا يخفى (قوله ويؤيده فان فاؤا) وجه التأييد انه يدل على ان الفيئة لا تكون الا بعد أربعة أشهر وكذا عزم الطلاق بالمعنى المذكور فلو كان الايلاء موجودا قبل أربعة أشهر لزم تحقيق الفيئة قبلها أيضا (قوله تعالى وان عزموا الطلاق) الآية دال على انه لا يقع الطلاق بمجرد مضي المدة كما هو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه بل لا بد من الطلاق وقوله تعالى فان الله سميع عليم يدل على ان المراد من عزم الطلاق عزم يكون معه الطلاق والا لم يلائم قوله فان الله سميع عليم وأما التأويل بان العزم لا يخلو في الغالب عن مقاولة ولا بد من ان يحدث نفسه فيكون المراد بالسماع سماع الكلام النفسي فخلاف الظاهر (قوله وبناؤه على المبتدأ يزيد فضل تأكيد لاثبوت التقوى) فان يتربصن منسوب الى فاعله والجملة منسوبة الى المبتدأ فكان فيه تكرار الاسناد وانما قال فضل تأكيد لان أصل التأكيد حاصل من

التعبير بصيغة المضارع لما قاله من انه خبر فى معنى الامر وتغيير العبارة للتأكيد (قوله وأصله الانتقال من الطهر الى الحيض وهو المراد به فى الآية) فيه نظر من وجهين أحدهما انا لا نسلم ان أصله ما ذكر بل لفظ مشترك بين المعنيين المذكورين كما هو مذكور فى الكشاف الثانى ان المراد من القرء فى الآية على القول المرجح للشافعى ليس مجرد الانتقال من الطهر الى الحيض بل الطهر المتخلل بين الحيضتين كما ذكر أولا قال الامام النووى فى المنهاج وهل يحسب طهر من لم تحض قرأ قولان بناء على ان القرء انتقال من طهر الى حيض أو طهر محتوش بدمين والثانى أظهر (قوله وهو يدل على براءة الرحم لا الحيض كما قاله الحنفية) لك أن تقول بل الحيض يدل على براءة الرحم (قوله من الولد والحيض) الظاهر الاول اذ ليس الحيض مخلوقا فى الرحم وانما ينصب اليها من أعضاء أخر وأما المخلوق فيه فهو الولد (قوله لما ضاع فيها من قروء نسائكا) فالقرء بمعنى الطهر اذ الحيض لا يوصف بالضياع اذ هن لا يجامعن فيه (قوله فطلقوهن لعدتهن) أى هذا اللام للتأقيت كما قال الله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فالمعنى فطلقوهن وقت عدتهن فيعلم ان المراد من العدة الطهر لا الحيض اذ الطلاق المشروع لا يكون فى الحيض (٢٤٠) لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن الخ ومحصل هذا الكلام ان ثلاثة قروء عبارة عن العدة فيجب ان يكون الطهر لا الحيض لان العدة هى الطهر لا الحيض لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن اذ هو آمر بالطلاق وقت العدة والطلاق فى الحيض ممنوع شرعا فيجب ان تكون العدة الطهر (قوله عليه السلام ثم تحيض ثم تطهر) لما لم يكتف بالطهر الاول علم ان الطهر الاول لا يدل على براءة الرحم فالطلاق فى الحيض الذى بعد الطهر الاول ممنوع فيجب ان يكون طهر ثان حتى يصح الطلاق فيه (قوله ليس المراد منه تقييد نفى الحل بايمانهن الخ) لا يخفى ان الظاهر هو التقييد المذكور وهذا يناسب مذهب أبى حنيفة من ان الكافر غير مكلف بالفروع لا بخلافه يحتاج الى تقدير و يكون التقدير ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن ولا يكتمن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر (قوله للآية التى تتلوها) وهى قوله تعالى الطلاق مرتان اذ يفهم منها ان الكلام فى الطلاق الرجعى كما سيصرح به (قوله فالضمير أخص من المرجوع اليه ولا امتناع فيه الخ) أى لا امتناع فى ان يكون الضمير خاصا والمرجوع اليه عاما كما انه لا امتناع فى تكرار الظاهر وتخصيصه مع بقاء المقدم على عمومه ولك ان تفرق بينهما بان الظاهر اذا خصص بشئ كان تخصيصه بذكر الشئ معه واما الضمير فيكون راجعا الى ما سبق وهو عام والاولى ان يقال المرجوع المذكور معنى وهو المطلقة الرجعية لانه يستفاد من الكلام كما قالوا فى قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد ان ضمير أبويه راجع الى الميت المستفاد من الكلام (قوله والتاء لتأنيث الجمع) قال الزجاج بعولة جمع بعل كذكر وذكورة وعم وعمومة والهاء زيادة مؤكدة لمعنى تأنيث الجمع وهذه الامثلة سماعية لا قياسية فلا تقول فى كعب كعوبة (قوله مصدر نعت به) أى البعولة مصدر فى الاصل أريد منها المتصف بها (قوله وافعل ههنا بمعنى الفاعل) أى ليس المراد منه أفعل التفضيل ليكون المعنى و بعولتهن أقوى وأزيد حقا فى الرجعة من الزوجات اذ

(ثلاثة قروء) نصب على الظرف أو المفعول به أى يتربصن مضيها وقروء جمع قرء وهو يطلق للحيض كقوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة أيام اقرائك وللطهر الفاصل بين الحيضتين كقول الاعشى

مورثة مالا وفى الحى رفعة * لما ضاع فيها من قروء نسائكا

وأصله الانتقال من الطهر الى الحيض وهو المراد به فى الآية لانه الدال على براءة الرحم لا الحيض كما قاله الحنفية لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أى وقت عدتهن والطلاق المشروع لا يكون فى الحيض وأما قوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان فلا يقاوم ما رواه الشيخان فى قصة ابن عمر مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء أمسك بعد وان شاء طلق قبل أن يمس فتلك العدة التى أمر الله تعالى ان تطلق لها النساء وكان القياس أن يذكر بصيغة القلة التى هى الاقراء ولكنهم يتسعون فى ذلك فيستعملون كل واحد من البناءين مكان الآخر ولعل الحكم لما عم المطلقات ذوات الاقراء تضمن معنى الكثرة فحسن بناؤها (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن) من الولد أو الحيض استعجالا فى العدة وابطالا لحق الرجعة وفيه دليل على ان قولها مقبول فى ذلك (ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر) ليس المراد منه تقييد نفى الحل بايمانهن بل التنبيه على انه ينافى الايمان وان المؤمن لا يجترئ عليه ولا ينبغى له ان يفعل (و بعولتهن) أى أزواج المطلقات (أحق بردهن) الى النكاح والرجعة اليهن ولكن اذا كان الطلاق رجعيا للآية التى تتلوها فالضمير أخص من المرجوع اليه ولا امتناع فيه كما لو كرر الظاهر وخصصه والبعولة جمع بعل والتاء لتأنيث الجمع كالعمومة والخؤلة أو مصدر من قولك بعل حسن البعولة نعت به أو أقيم مقام المضاف المحذوف أى وأهل بعولتهن وأفعل ههنا بمعنى الفاعل (فى ذلك) أى فى زمان التربص (ان أرادوا اصلاحا) بالرجعة

ليس لهاحق فى الرجعة انما الرجعة للزوج وقال صاحب الكشاف المعنى ان الرجل اذا أراد الرجعة وأبتها المرأة وجب ايثار قوله على قولها وكان هو أحق منها لان لها حقا فى الرجعة قال العلامة الطيبى يشير الى أن تسمية اباء المرأة رجعة للتلبس اما للتغليب أو المشاكلة أو من باب الصيف أحر من الشتاء وذلك ان الشارع أبغض المفارقة وأحب الموافقة فكان طالب الرجعة من البعولة أبلغ فى بابه من طلب الفرقة من المرأة أقول هذا المعنى غير مفهوم من كلام الكشاف ولا يخلو عن ركاكة بل الظاهر منه ماقاله العلامة التفتازانى المعنى انهم أحق بتلبسهم بالرجعة منهن بالاباء هذا ماذكروا والذى يخطر لى ان معناه و بعولتهن أحق بردهن من مفارقتهن كمار وى العلامة الطيبى عن أبى داود عن محارب بن دثار ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ماأحل الله شيأ أبغض اليه من الطلاق وفى رواية قال أبغض الحلال الى الله الطلاق فالمعنى ان للزوج الرجعة والطلاق لكنه أحق بالرجعة من الطلاق ومرجعه ان الرجعة أنسب وأصلح له من الفراق وتوضيحه ان الزوج أحق بالرجعة منه بالمفارقة والمفضل عليه واحد بالذات يختلف بالاعتبار كما يقال زيد باعتبار انه عالم أشرف منه باعتبار انه شاعر (قوله بل التحريض الخ) فيكون ههنا مقدر و يكون التقدير و بعولتهن أحق بردهن فليردوهن ان أرادوا اصلاحا و يمكن ان يقال هذا قيد لكونهم أحقاء بالرجعة أى هم أحق بالرجعة اذا لم يقصدوا ضرار الزوجات أى الرجعة مناسبة لهم وتنفهم اذا لم يقصدوا الضرار فان قصدوه فليسوا أحق بالرجعة بل هم أحقاء بالتفريق (قوله لا فى الجنس) أى الحق الواجب لهن على الازواج ليس من جنس الحق الواجب لهم عليهن وهو ظاهر ولكن المثلية باعتبار صفة الوجوب واستحقاق المطالبة وانما صرح بنفى الجنسية لان المثلية على المشهور انما تستعمل اذا كان المثلان من جنس بل من نوع واحد (قوله وللرجال عليهن درجة) المراد من الرجال الازواج وانما عبر

بالرجال للاشعار بان للرجال من حيث انهم رجال درجة وشرف على النساء والمراد من الدرجة جنس الفضل والشرف من غير قيد الوحدة ولا ينافى ان يكون للرجال شرف من جهات عليهن (قوله لما روى انه عليه الصلاة والسلام الخ) أراد انه علم من الحديث المذكور ان ليس المراد بقوله تعالى مرتان التثنية للتكرير والا لم يكن لاثبات الثالث وجه فيكون المراد منه العدد المعين فيكون المراد الطلاق الرجعى (قوله وعلى المعنى الاخير حكم مبتدأ) أى على ان يكون معنى قوله تعالى الطلاق مرتان وهو المعنى الثانى من المعنيين المذكورين يكون قوله تعالى فامساك بمعروف أو تسريح باحسان حكما مبتدأ لا يتفرع على ماسبق اذ المعنى انه اما ان يمسك الزوجة بالطريق الحسن أو يطلق وهذا لا يختص بكون الطلاق مرة بعد أخرى واما على المعنى الاول وهو ان المراد ان الطلاق الرجعى اثنان فتصريح بقوله فامساك بمعروف أو تسريح باحسان متمم لما سبق متفرع عليه ولا يخفى ان الفاء لا تناسب كونه حكما مبتدأ كما تناسب المعنى الاول (قوله أو تخيير الخ) يعنى بعد ان علمنا كم كيفية التطليق فاما ان تمسكوهن أو تطلقوهن كما علمنا كم (قوله ولكنى أكره الكفر فى الاسلام) معناه أخاف ان يفضى الى ماهو كفر فى الدين (قوله فرأيته كذا وكذا) أى رأيته أقبل فى عدة هو أشدهم سوادا وأقصرهم قامة وأقبحهم وجها كذا صرح به فى الكشاف

لاضرار المرأة وليس المراد منه شرطية قصد الاصلاح للرجعة بل التحريض عليه والمنع من قصد الضرار (ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف) أى ولهن حقوق على الرجال مثل حقوقهم عليهن فى الوجوب واستحقاق المطالبة عليها لا فى الجنس (وللرجال عليهن درجة) زيادة فى الحق وفضل فيه لان حقوقهم فى أنفسهن وحقوقهن المهر والكفاف وترك الضرار ونحوها أو شرف وفضيلة لانهم قوام عليهن وحراس لهن يشاركونهن فى غرض الزواج و يخصون بفضيلة الرعاية والانفاق (والله عزيز) يقدر على الانتقام ممن خالف الاحكام (حكيم) يشرعها لحكم ومصالح (الطلاق مرتان) أى التطليق الرجعى اثنان لما روى أنه صلى الله عليه وسلم سئل أين الثالثة فقال عليه الصلاة والسلام أو تسريح باحسان وقيل معناه التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق ولذلك قالت الحنفية الجمع بين الطلقتين والثلاث بدعة (فامساك بمعروف) بالمراجعة وحسن المعاشرة وهو يؤيد المعنى الاول (أو تسريح باحسان) بالطلقة الثالثة أو بان لا يراجعها حتى تبين وعلى المعنى الاخير حكم مبتدأ وتخيير مطلق عقب به تعليمهم كيفية التطليق (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيأ) أى من الصدقات روى أن جميلة بنت عبد الله بن أبى ابن سلول كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا أنا ولا ثابت لا يجمع رأسى و رأسه شئ والله ماأعيبه فى دين ولا خلق ولكنى أكره الكفر فى الاسلام وماأطيقه بغضا انى رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل فى جماعة من الرجال فاذا هو أشدهم سوادا وأقصرهم قامة وأقبحهم وجها فنزلت فاختلعت منه بحديقة أصدقها والخطاب مع الحكام واسناد الاخذ والايتاء اليهم لانهم الآمرون بهما عند الترافع

(قوله وهو يشوّش النظم على القراءة المشهورة) وهى قراءة ان يخافا مبنيا للفاعل بالياء التحتانية اذ يرجع معنى الكلام الى انه لا يحل لكم أيها الازواج الاخذ المذكور الا ان يخاف الزوجان ان لا يقيما حدود الله وهو ليس بملائم للآية (قوله واعلم ان ظاهر الآية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق) هذا يستفاد من قوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به (قوله ولا بجميع ماساق الزوج اليها) هذا يستفاد من قوله تعالى مما آتيتموهن (قوله لان النهى عن العقد لا يدل على فساده) مثل البيع وقت النداء يوم الجمعة فانه منهى عنه مع انه منعقد (قوله وقوله تعالى فان طلقها متعلق بقوله الطلاق مرتان الخ) هذا متعين اذ لو لم يكن كذلك لزم وقوع الطلاق بعد الفسخ بالخلع اذ لو لم يكن قوله تعالى فان طلقها تفسيرا لقوله أو تسريح باحسان لوجب ان يكون حكما لما وقع بعد الخلع (قوله والآية مطلقة قيدتها السنة) فانه يجوز كما انه يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد عندنا قال العلامة التفتازانى من قواعدهم ان الزيادة على الكتاب لا تجوز بخبر الواحد الا اذا كان مشهورا تلقته الامة بالقبول فيكون كالمتواتر وان لم يبلغ مرتبته كخبر العسيلة (قوله ويحتمل أن يفسر النكاح بالاصابة) قال العلامة النيسابورى مذهب جمهور المجتهدين ان النكاح ههنا بمعنى الوطء لان قوله زوجا يدل على العقد أقول فيه نظر اذ الاصابة التى هى الوطء انما تكون من جانب الزوج لا من جانب الزوجة (قوله والعود الى المطلقة ثلاثا) لان الطباع تستقبح العود الى المطلقة ثلاثا بعد أن دخل بها غيره وانما ردع الشرع عن العود الى المطلقة ثلاثا زجرا للزوج عن الطلاق الثلاث والاولى أن يقال الحكمة فى هذا الحكم الردع عن العود الى المطلقة ثلاثا والحكمة فى هذا الردع المنع عن الطلاق ثلاثا (قوله وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له) استدل بهذا الحديث على رد مذهب أبى حنيفة لان المراد فى الحديث ليس لعن المحلل حتى يكون التحليل حراما بل المراد النكاح بشرط التحليل

وقيل انه خطاب للازواج وما بعده خطاب للحكام وهو يشوّش النظم على القراءة المشهورة (الا أن يخافا) أى الزوجان وقرئ يظنا وهو يؤيد تفسير الخوف بالظن (أن لا يقيما حدود الله) بترك اقامة أحكامه من مواجب الزوجية وقرأ حمزة و يعقوب يخافا على البناء للمفعول وابدال ان بصلته من الضمير بدل الاشتمال وقرئ تخافا وتقيما بتاء الخطاب (فان خفتم) أيها الحكام (أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) على الرجل فى أخذ ما افتدت به نفسها واختلعت وعلى المرأة فى اعطائه (تلك حدود الله) اشارة الى ما حد من الاحكام (فلا تعتدوها) فلا تتعدوها بالمخالفة (ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون) تعقيب للنهى بالوعيد مبالغة فى التهديد واعلم أن ظاهر الآية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق ولا بجميع ماساق الزوج اليها فضلا عن الزائد ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم أيما امرأة سألت زوجها طلاقا من غير بأس فحرام عليها رائحة الجنة وما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال لجميلة أتردين عليه حديقته فقالت أردها وأزيد عليها فقال عليه الصلاة والسلام أما الزائد فلا والجمهور استكرهوه ولكن نفذوه فان المنع عن العقد لا يدل على فساده وانه يصح بلفظ المفاداة فانه تعالى سماه افتداء واختلف فى أنه اذا جرى بغير لفظ الطلاق هل هو فسخ أو طلاق ومن جعله فسخا احتج بقوله (فان طلقها) فان تعقيبه للخلع بعد ذكر الطلقتين يقتضى أن يكون طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا والاظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض وقوله فان طلقها متعلق بقوله الطلاق مرتان او تفسير لقوله أو تسريح باحسان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على أن الطلاق يقع مجانا تارة و بعوض أخرى والمعنى فان طلقها بعد الثنتين (فلا تحل له من بعد) من بعد ذلك الطلاق (حتى تنكح زوجا غيره) حتى تتزوج غيره والنكاح يستند الى كل منهما كالتزوج وتعلق بظاهره من اقتصر على العقد كابن المسيب واتفق الجمهور على انه لا بد من الاصابة لما روى ان امرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقنى فبت طلاقى وان عبد الرحمن بن الزبير تزوجنى وان ما معه مثل هدبة الثوب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتريدين أن ترجعى الى رفاعة قالت نعم قال لا حتى تذوقى عسيلته و يذوق عسيلتك فالآية مطلقة قيدتها السنة ويحتمل أن يفسر النكاح بالاصابة ويكون العقد مستفادا من لفظ الزوج والحكمة فى هذا الحكم الردع عن التسرع الى الطلاق والعود الى المطلقة ثلاثا والرغبة فيها والنكاح بشرط التحليل فاسد عند الاكثر وجوّزه أبو حنيفة مع الكراهة وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له (فان طلقها) الزوج الثانى (فلا جناح عليهما أن يتراجعا) أن يرجع كل من المرأة والزوج الاول الى الآخر بالزواج (ان ظنا أن يقيما حدود الله) ان كان فى ظنهما انهما يقيمان ما حده الله وشرعه من حقوق الزوجية وتفسير الظن بالعلم ههنا غير سديد لان عواقب الامور غيب تظن ولا تعلم ولانه لا يقال علمت ان يقوم

زيد

(قوله ويعملون بمقتضى العلم) لك ان تقول حدود الله مبينة لجميع الناس سواء يعملون بمقتضى العلم أولا يعملون به غاية الامر ان فائدة التبيين لاتحصل الا لمن عمل بعلمه دون من لم يعمل فكانه لم يبين لهم فيكون المعنى تحصل فائدة البيان لقوم يعملون (قوله ومود اذا انتهى أجله) أى واقع فى الردى والهلاك اذا انتهت مدته (قوله من غير تطويل) اذ لو راجعها وأعاد نكاحها ثم طلقها طالت العدة (قوله وهو اعادة للحكم فى بعض صوره) يعنى انه ذكر هذا الحكم أولا بقوله فامساك بمعروف أو تسريح باحسان وهو عام لجميع الصور أعم من ان يكون عند بلوغ الاجل والقرب منه وقوله تعالى فامسكوهن الخ اعادة لذلك فى بعض الصور وهو قرب الاجل (قوله اذ المراد تقييده اذا كان الضرار منصوبا على انه علة) أى مفعولا له يكون الضرار الذى

هو التطويل اعتداء ألبتة أو ارادة

زيد لان ان الناصبة للتوقع وهو ينافى العلم (وتلك حدود الله) أى الاحكام المذكورة (يبينها لقوم يعلمون) يفهمون ويعملون بمقتضى العلم (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) أى آخر عدتهن والاجل يطلق للمدة ولمنتهاها فيقال لعمر الانسان وللموت الذى به ينتهى قال

كل حى مستكمل مدة العمر ... ومود اذا انتهى أجله

والبلوغ هو الوصول الى الشئ وقد يقال للدنو منه على الاتساع وهو المراد فى الآية ليصح ان يرتب عليه (فامسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف) اذ لا امساك بعد انقضاء الاجل والمعنى فراجعوهن من غير ضرار أو خلوهن حتى تنقضى عدتهن من غير تطويل وهو اعادة للحكم فى بعض صوره للاهتمام به (ولا تمسكوهن ضرارا) ولا تراجعوهن ارادة الاضرار بهن كان المطلق يترك المعتدة حتى تشارف الاجل ثم يراجعها لتطول العدة عليها فنهى عنه بعد الامر بضده مبالغة ونصب ضرارا على العلة أو الحال بمعنى مضارين (لتعتدوا) لتظلموهن بالتطويل أو الالجاء الى الافتداء واللام متعلقة بضرارا اذ المراد تقييده (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) بتعريضها للعقاب (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) بالاعراض عنها والتهاون فى العمل بما فيها من قولهم لمن لم يجد فى الامر انما أنت هازئ كأنه نهى عن الهزؤ وأراد به الامر بضده وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول كنت ألعب فنزلت وعنه عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والعتاق (واذكروا نعمة الله عليكم) التى من جملتها الهداية وبعثة محمد صلى الله عليه وسلم بالشكر والقيام بحقوقها (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) القرآن والسنة أفردهما بالذكر اظهارا لشرفهما (يعظكم به) بما أنزل عليكم (واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شئ عليم) تأكيد وتهديد (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) أى انقضت عدتهن وعن الشافعى رحمه الله تعالى دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين (فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) المخاطب به الاولياء لما روى انها نزلت فى معقل بن يسار حين عضل أخته جميلاء أن ترجع الى زوجها الاول بالاستئناف فيكون دليلا على ان المرأة لا تزوج نفسها اذ لو تمكنت منه لم يكن لعضل الولى معنى ولا يعارض باسناد النكاح اليهن لانه بسبب توقفه على اذنهن وقيل الازواج الذين يعضلون نساءهم بعد مضى العدة ولا يتركونهن يتزوجن عدوانا وقسرا لانه جواب قوله واذا طلقتم النساء وقيل الاولياء والازواج وقيل الناس كلهم والمعنى لا يوجد فيما بينكم هذا الامر فانه اذا وجد بينهم وهم راضون به

الضرار ارادة الاعتداء الذى هو التطويل كما ظهر من كلامه فكيف يقيد بالاعتداء فالاولى أن يقال معنى قوله تعالى لتعتدوا لتعتدوا بارادة الاضرار يعنى لما كان الاعتداء حاصلا بالامساك وارادة الاضرار فكان الاعتداء سببا غائيا للامساك وغرضا منه كما قالوا فى قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فان التقاطهم ليس لأجل العداوة ولكن لما كانت العداوة مترتبة عليه جعلت كالعلة على ما فهم من الاطلاق (قوله وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول كنت ألعب فنزلت) فان قلت ما ربط نزول قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا بما سبق من الآية قلت قد علم مما سبق ان الطلاق واقع سواء قيل بالجد أو بالهزل فمن أراد الان يقع بالهزل فقد حكم بخلاف مطلق الآيات فاتخذها هزوا (قوله ثلاثة جدهن جد) ليس هذا الحكم مخصوصا بهذه الامور الثلاثة بل غيرها شريك لها فيه وانما خصصت بالذكر لزيادة اهتمام (قوله واذكروا نعمة الله عليكم) هذا ذكر مانع من الهزء بالآيات فكانه قيل لا تتخذوا آيات الله هزوا لانه صاحب النعم العظام عليكم ولا يحسن اتخاذ آيات صاحب هذه النعم هزوا لانه كفران عظيم (قوله ودل سياق الكلامين الخ) يعنى دل الكلام الاول وهو قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فامسكوهن الآية على ان المراد من البلوغ المقاربة من الاجل ليصح ترتب قوله تعالى فامسكوهن بمعروف عليه وهذا الكلام يدل على ان البلوغ الحقيقى لا مقاربته والا لم يكن للنهى عن العضل معنى اذ قبل بلوغ الاجل حقيقة تمنع نكاحها شرعا

(قوله اذا تراضوا بينهم) أى الخاطب رضى بالمرأة والمرأة رضيت بالخاطب وفائدة لفظ بينهم ان يعلم كل منهم رضى الآخر والتقدير اذا تراضوا تراضيا محققا (قوله بالمعروف) حال من الضمير المرفوع وتقديره اذا تراضوا بينهم ملتبسين بالمعروف (قوله وفيه دلالة الخ) لان التراضى بغير الكفء ليس من التراضى بالمعروف (قوله أو ان الكاف لمجرد الخطاب) لايخفى ان الخطاب من غير المخاطب لايتصور فمراده انه للخطاب مع المخاطب أى من يصلح للخطاب أى شخص كان واليه أشار بقوله دون تعيين المخاطبين وفيه مافيه (قوله والفرق بين الحاضر والمنقضى) ماوجدنا هذا الكلام فى غيره من التفاسير وفيه ان الخطاب لا يفرق بين الحاضر والمنقضى بل بين الحاضر أى المخاطب وغير الحاضر (قوله للدلالة على ان حقيقة المشار اليه الخ) فان قيل الحكم المذكور مما يتصوره كل واحد من العقلاء قلت مراده ان العقل لاطريق له الى هذه الاحكام ومايعلمه بالاستقلال وانما يفهم من الشارع وليس المراد ان تصوره مطلقا مخصوص بالنبى صلى الله عليه وسلم (قوله (٢٤٤) ذلك يوعظ به) أى يوعظ به وعظا نافعا والا فكل الناس يوعظون به لان الكفار مكلفون بالفروع (قوله أطهر من دنس الآثام) قال العلامة التفتازانى ينبغى أن يكون هذا من وصف الشئ بصفة صاحبه لان التنزه من دنس الاثام والتلطخ به يكون من صفات العبد لامن صفات الفعل أقول لايبعد أن يقال المراد من الاطهر موجب الطهارة باستعمال لفظ المسبب فى السبب (قوله ومعناه الندب أو الوجوب الخ) لايصلح حمله على الوجوب لان الارضاع مقيد بحولين كاملين وهو لايجب لقوله تعالى لمن أراد أن يتم الرضاعة وصرح المصنف بانه دليل على ان أقصى المدة حولان وانه يجوز أن ينقص عنه فقد خالف المصنف القرآن وناقض نفسه وتصحيح كلامه يحتاج الى تقدير وهو أن يقال حولين كاملين متعلق بمقدر أى ترضع لا الوالدات حولين كاملين فكان أصل الارضاع واجبا بالشرائط المذكورة وان كان فى تمام المدة المذكورة غير واجب فتأمل (قوله أجرة لبن الخ) الوالدات اذا لم تكن مطلقات فلهن النفقة والكسوة سواء أرضعن أو لم يرضعن كما صرح به العلامة الطيبى فلذا اختار حمل الوالدات على المطلقات والوالدات المطلقات يستحققن الاجرة اذا لم يتبرعن بل يرضعن بالاجرة وهن فى هذه الصورة يستحققن أجرة المثل أو المسمى وههنا موضع تأمل فيتأمل (قوله تعليل لايجاب المؤن والتقييد بالمعروف ودليل على انه تعالى الخ) كونه دليلا على ماذكر مسلم وأما كونه تعليلا للايجاب والتقييد المذكورين فغير ظاهر اذ التكليف بالوسع لايستلزم ايجاب المؤن ليس علة له ولا للتقييد بالمعروف والاولى أن يقال ان ذكره ليعلم ان تكليف الوالد بالانفاق والكسوة لا يكون الا اذا تيسر له لانه تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها (قوله وذلك لايمنع امكانه) رد على المعتزلة حيث منعوا جواز التكليف بالمحال وأصحابنا جوزوه لكن قالوا بعدم وقوعه وهو الظاهر من الآية

كانوا كالفاعلين له والعضل الحبس والتضييق ومنه عضلت الدجاجة اذا نشب بيضها فلم يخرج (اذا تراضوا بينهم) أى الخطاب والنساء وهو ظرف لان ينكحن أو لاتعضلوهن (بالمعروف) بما يعرفه الشرع وتستحسنه المروأة حال من الضمير المرفوع أو صفة لمصدر محذوف أى تراضيا كائنا بالمعروف وفيه دلالة على ان العضل عن التزوج من غير كفؤ غير منهى عنه (ذلك) اشارة الى مامضى ذكره والخطاب للجميع على تأويل القبيل أو كل واحد أو ان الكاف لمجرد الخطاب والفرق بين الحاضر والمنقضى دون تعيين المخاطبين أو للرسول صلى الله عليه وسلم على طريقة قوله يا أيها النبى اذا طلقتم النساء للدلالة على ان حقيقة المشار اليه أمر لايكاد يتصوره كل أحد (يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر) لانه المتعظ به والمنتفع (ذلكم) أى العمل بمقتضى ماذكر (أزكى لكم) أنفع (وأطهر) من دنس الآثام (والله يعلم) مافيه من النفع والصلاح (وأنتم لاتعلمون) لقصور علمكم (والوالدات يرضعن أولادهن) أمر عبر عنه بالخبر للمبالغة ومعناه الندب أو الوجوب فيخص بما اذا لم يرتضع الصبى الا من أمه أو لم يوجد له ظئر أو عجز الوالد عن الاستئجار والوالدات يعم المطلقات وغيرهن وقيل يختص بهن اذ الكلام فيهن (حولين كاملين) أكده بصفة الكمال لانه مما يتسامح فيه (لمن أراد أن يتم الرضاعة) بيان للمتوجه اليه الحكم أى ذلك لمن أراد اتمام الرضاعة أو متعلق بيرضعن فان الاب يجب عليه الارضاع كالنفقة والام ترضع له وهو دليل على ان أقصى مدة الارضاع حولان ولاعبرة به بعدهما وانه يجوز ان ينقص عنه (وعلى المولود له) أى الذى يولد له يعنى الوالد فان الولد يولد له وينسب اليه وتغيير العبارة للاشارة الى المعنى المقتضى لوجوب الارضاع ومؤن المرضعة عليه (رزقهن وكسوتهن) أجرة لهن واختلف فى استئجار الام فجوزه الشافعى ومنعه أبو حنيفة رحمه الله تعالى مادامت زوجة أو معتدة نكاح (بالمعروف) حسب مايراه الحاكم ويفى به وسعه (لاتكلف نفس الا وسعها) تعليل لايجاب المؤن والتقييد بالمعروف ودليل على أنه سبحانه وتعالى لايكلف العبد بما لايطيقه وذلك لايمنع امكانه

والالقيل لم يصح ان تكلف نفس الا وسعها (قوله تفصيل له) أي لعدم تكليف النفس الا بالوسع لا يخفى ان النهي عن المضارة أعم من النهي عن التكليف بما ليس في الوسع فلا يحسن تفسير النهي عن المضارة بالنهي عن التكليف بما ليس مقدورا بل يجب ان يفسر بما يشمل النهي عن التكليف المذكور فلو قال فلا يكلف كل منهما الآخر بما ليس في وسعه لكان أولى والظاهر ان يقال انه لما ورد التكاليف المذكورة مثل ارضاع الوالدات أولادهن ورزقهن وكسوتهن بالمعروف قيد ماذكر بان التكليف مطلقا لا تتعلق بما ليس في الوسع فلا تكلف نفس ماليس مقدورا اذ يقال قوله تعالى لا تضار الخ دليل على نفي التكليف بما ليس مقدورا فانه لما نهى عن الضرار فالتكليف بما ليس في الوسع بالطريق الاولى يكون منهيا (قوله فلا ينبغي ان يضرا به أو يتضارا بسببه) الاول نظر الى ان يكون يضار بمعنى يضر والثاني الى انه بمعناه والاول ظاهر واما

الثاني فتوضيحه انه اذا كان لكل منهما غاية الشفقة مع الولد لا يتضرر واحد منهما بتكليف الآخر له بما ينفع الولد والشفقة عليه مطلقا أي لا ينبغي لواحد منهما ان يكلف الآخر بما يضر لان هذا قد يؤل الى ضرر الولد بسبب اعراض المكلف وتضجره عن ولده فتأمل (قوله من أتى اليه احسانا) فمعنى ما أتيتم ما أحسنتم به اليهن (قوله وجواب الشرط محذوف الخ) توضيح المقصود ههنا ان اذا سلمتم شرط يكون جزؤه مثل ما تقدم فيكون التسليم المذكور شرطا لرفع الجناح في الاسترضاع فاجابوا عنه بان هذا ليس شرطا حقيقة وانما المراد من الكلام المذكور أولوية التسليم فيكون التركيب المفيد للشرط حقيقة مستعملا في افادة الاولوية مجازا وههنا احتمالات الاول ان يقال ان اذا في اذا سلمتم شرط لمجرد الظرفية كما في قولك اذا غربت الشمس أجيئك بمعنى أجيئك وقت غروب الشمس فلا حاجة الى تقدير جزاء الثاني ان يقال ان لا جناح عليكم المذكور معناه لا جناح عليكم في نفس الاسترضاع ولا جناح عليكم المقدر الذي هو جواب الشرط معناه لا جناح عليكم مطلقا بعد أداء الاجرة فيما يتعلق بالاسترضاع ولواحقه ليظهر منه ان قوله تعالى اذا سلمتم ليس قيدا لنفي الجناح الاول بل لكلام آخر فان قيل اذا كان اذا سلمتم مع جوابه المقدر جملة شرطية كان حقها ان تعطف على الجملة الاولى فلم لم يعطف قلنا يمكن ان يكون ترك العطف لجعلها بدلا من جملة وان أردتم ان تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم ويمكن ان يكون جوابا لسؤال كانه لما قيل فلا جناح عليكم سأل سائل هل رفع الجناح مطلقا أو رفع الجناح اذا سلمنا أجورهن فقيل بل اذا سلمتم (قوله وليس اشتراط التسليم لجواز الاسترضاع الخ) فان قلت فيه شيآن أحدهما ما الدليل على ان المراد

(لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده) تفصيل له وتقرير أي لا يكلف كل واحد منهما الآخر ما ليس في وسعه ولا يضاره بسبب الولد وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب لا تضار بالرفع بدلا من قوله لا تكلف وأصله على القراءتين تضارر بالكسر على البناء للفاعل أو الفتح على البناء للمفعول وعلى الوجه الاول يجوز أن يكون بمعنى تضر والباء من صلته أي لا يضر الوالدان بالولد فيفرط في تعهده ويقصر فيما ينبغي له وقرئ لا تضار بالسكون مع التشديد على نية الوقف وبه مع التخفيف على أنه من ضاره يضيره واضافة الولد اليها تارة واليه أخرى استعطاف لهما عليه وتنبيه على أنه حقيق بان يتفقا على استصلاحه والاشفاق فلا ينبغي أن يضرا به أو ان يتضارا بسببه (وعلى الوارث مثل ذلك) عطف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما تعليل معترض والمراد بالوارث وارث الاب وهو الصبي أي مؤن المرضعة من ماله اذا مات الاب وقيل الباقي من الابوين من قوله عليه الصلاة والسلام واجعله الوارث منا وكلا القولين يوافق مذهب الشافعي رحمه الله تعالى اذ لا نفقة عنده فيما عدا الولادة وقيل وارث الطفل واليه ذهب ابن أبي ليلى وقيل وارثه المحرم منه وهو مذهب أبي حنيفة وقيل عصباته وبه قال أبو زيد وذلك اشارة الى ما وجب على الاب من الرزق والكسوة (فان أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور) أي فصالا صادرا عن التراضي منهما والتشاور بينهما قبل الحولين والتشاور والمشاورة والمشورة والمشورة استخراج الرأي من شرت العسل اذا استخرجته (فلا جناح عليهما) في ذلك وانما اعتبر تراضيهما مراعاة لصلاح الطفل وحذرا ان يقدم أحدهما على ما يضر به لغرض أو غيره (وان أردتم ان تسترضعوا أولادكم) أي تسترضعوا المراضع لاولادكم يقال أرضعت المرأة الطفل واسترضعتها اياه كقولك أنجح الله حاجتي واستنجحته اياها فحذف المفعول الاول للاستغناء عنه (فلا جناح عليكم) فيه واطلاقه يدل على ان للزوج ان يسترضع الولد ويمنع الزوجة من الارضاع (اذا سلمتم) الى المراضع (ما آتيتم) ما أردتم ايتاءه كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة وقراءة ابن كثير ما أتيتم من أتى اليه احسانا اذا فعله وقرئ أوتيتم أي ما آتاكم الله وأقدركم عليه من الاجرة (بالمعروف) صلة سلمتم أي بالوجه المتعارف المستحسن شرعا وجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبله وليس اشتراط التسليم لجواز الاسترضاع بل لسلوك ما هو الاولى والاصلح للطفل (واتقوا الله) مبالغة في

ماذكر الثانى انه خلاف ماتقرر من اعتبار مفهوم الشرط وهو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط والجواب عنهما ان اشتراط التسليم فى صحة الاسترضاع خلاف اتفاق العلماء فلا يعتبر مفهوم الشرط قال العلامة الطيبى ظاهر التركيب يوجب ان يكون التسليم شرطا لصحة حكم الاسترضاع لان قوله اذا سلمتم ما آتيتم لهن ما أردتم ايتاءه فلا جناح عليكم ان أردتم ان تسترضعوا فجعل رفع الجناح عن ارادة حكم الاسترضاع مشروطا بتسليم الأجرة وليس بشرط باتفاق العلماء فيكون محمولا على الندب الى الاولى ويجوز ان يكون شرطا وان يجرى على الوجوب مبالغة فيكون نصا على ان يكون المعطى أكثر ثوابا أقول فى صحة وقوع مثل هذه المبالغة فى القرآن نظر (قوله أى وأزواج الذين الخ) لاحاجة الى هذا التقدير لان يذرون أزواجا فى قوة يذرون أزواجهم فضمير يتربصن بانفسهن راجع الى أزواجهم فالربط يحصل بالضمير المذكور ولعل هذا أولى مماذكره اذ على ماذكر لايظهر كثير فائدة لقوله تعالى ويذرون أزواجا (قوله وتأنيث العشر باعتبار الليالى الخ) هذا بناء على ماتقرر من ان تجريد العشر ونحوه عن التاء علامة كونه مؤنثا لان مميزه الذى هو عبارة عنه مؤنث وادخال التاء عليه علامة كون مميزه الذى هو عبارة عنه مذكرا (قوله اذ الجنين فى غالب الامر يتحرك لثلاثة أشهر اذا كان ذكرا الخ) هذا الكلام مناف لظاهر الحديث المنقول فى المشكاة عن الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم قال ان خلق أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله اليه ملكا بأربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقى أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح لان الظاهر ان لاروح فى الجنين الابعد انقضاء المدة المذكورة وهى أربعة أشهر فلا يخفى ان هذا مناف لماقاله المصنف من ان الجنين فى غالب الامر يتحرك لثلاثة أشهر اذ الحركة لاتكون بدون الروح اللهم الا أن يقال ان معنى الحديث ان كمال نفخ الروح فى جميع الاعضاء لايكون الابعد المدة المذكورة وهذا لاينافى نفخ الروح فى الجملة وفى بعض الاعضاء قبل المدة التى ذكرت فى الحديث هذا ماظهر لى والله ورسوله أعلم

المحافظة على ماشرع فى أمر الاطفال والمراضع (واعلموا ان الله بما تعملون بصير) حث وتهديد (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا) أى وأزواج الذين أو والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بعدهم كقولهم السمن منوان بدرهم وقرئ يتوفون بفتح الياء أى يستوفون آجالهم وتأنيث العشر باعتبار الليالى لانها غرر الشهور والايام ولذلك لايستعملون التذكير فى مثله قط ذهابا الى الأيام حتى انهم يقولون صمت عشرا ويشهد له قوله تعالى ان لبثتم الاعشرا ثم ان لبثتم الايوما ولعل المقتضى لهذا التقدير ان الجنين فى غالب الامر يتحرك لثلاثة أشهر ان كان ذكرا ولاربعة ان كان أنثى فاعتبر أقصى الاجلين وزيد عليه العشر استظهارا اذ ربما تضعف حركته فى المبادى فلا يحس بها وعموم اللفظ يقتضى تساوى المسلمة والكتابية فيه كما قاله الشافعى والحرة والامة كما قاله الاصم والحامل وغيرها لكن القياس اقتضى تنصيف المدة للامة والاجماع خص الحامل منه لقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن وعن على وابن عباس رضى الله تعالى عنه انها تعتد باقصى الاجلين احتياطا (فاذا بلغن أجلهن) أى انقضت عدتهن (فلاجناح عليكم) أيها الأئمة أو المسلمون جميعا (فيما فعلن فى أنفسهن) من التعرض للخطاب وسائر ماحرم عليهن للعدة (بالمعروف) بالوجه الذى لاينكره الشرع ومفهومه انهن لوفعلن ماينكره فعليهم ان يكفوهن فان قصروا فعليهم الجناح (والله بما تعملون

(قوله لكن القياس يقتضى الخ) أى القياس على سائر أحكام الأمة يقتضى ماذكر فان الأمور المتعلقة بها نصف مالحرة الامالايقبل التنصيف كالطلاق (قوله والاجماع خص الحامل عنه لقوله تعالى) لقائل ان يقول لاحاجة الى التمسك بالاجماع بل يجوز ان يقال وخص الحامل عن عموم الآية لقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن فان قيل لم قدم حكم هذه الآية على قوله تعالى والذين يتوفون وجعل مخصصا لعمومه ولم يعكس حتى يكون عموم الآية المذكورة باقيا قلنا لانه لو عكس لزم نسخ قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن وقد تقرر فى الاصول ان التخصيص خير من النسخ واعلم ان الفقهاء استدلوا بقوله تعالى وأولات الاحمال على التخصيص المذكور والظاهر ان كقوله بالكاف والمعنى والاجماع خص كما خص قوله تعالى (قوله انها تعتد باقصى الاجلين احتياطا) فان كان مدة الحمل أطول فتعتد الى وضع الحمل وان كان أربعة أشهر وعشر أكثر بان وضعت قبل هذه المدة تعتد بها احتياطا فى العمل بمقتضى الآيتين فان مقتضى قوله تعالى واولات الاحمال أجلهن التربص مدة الحمل ومقتضى قوله تعالى والذين يتوفون منكم تربص أربعة أشهر وعشرا وفى الاحتياط المذكور تربص فى المدتين (قوله فلاجناح عليكم) انما لم يقل فلاجناح عليهن لان هذا آكد اذ هو

كالدليل لانه اذا لم يكن جناح على الأئمة بسببهن فلا جناح عليهن اذا لو فعلن ما نهين عنه لكان للائمة ان يمنعوهن (قوله التعريض والتلويح ايهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازا) الى قوله والكناية تعريف التعريض مأخوذ من قول ابن الأثير فانه قال فى المثل السائر التعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقى أو المجازى بل من جهة التلويح والاشارة فيختص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة والله انى محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له لا حقيقة ولا مجازا وانما فهم المعنى من عرض اللفظ أى من جانبه انتهى فيكون التعريض استعمال اللفظ فى معنى لا يصح استعماله فيه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز وهذا مثل قول السائل جئتك لأسلم عليك فانه لا يصح الكلام المذكور فى طلب العطاء لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا اذ لم يرد مثل ذلك فى كلامهم واما تعريف الكناية فليس مأخوذا من كلامه بل مأخوذ من كلام صاحب الكشاف وليس هذا التعريف تعريفا للكناية بالحقيقة فانه مشترك بينها و بين المجاز فانه قد يكون بذكر اللازم وارادة الملزوم كما اذا أطلق المسبب وأريد السبب كما فى أمطرت السماء نباتا أى غيثا فلا بد فى تعريفها من أمر آخر هو عدم القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الموضوع له واعلم ان فيما قاله ابن الأثير خفاء اذ لا يظهر ان المعنى التعريضى لا يصح استعمال اللفظ فيه لا حقيقة ولا مجازا وهذا هو اللازم من كلامه فانه قال المعنى التعريضى هو ما لا يكون اللفظ موضوعا له لا حقيقة ولا مجازا واذا لم يوضع لا حقيقة ولا مجازا لم يصح استعمال اللفظ فيه حقيقة ولا مجازا والظاهر فى هذا المقام ما لخصه بعض الفضلاء وهو ان المعنى التعريضى ما لا يستعمل اللفظ فيه لا حقيقة ولا مجازا ولا كناية والحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط والمجاز اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له فقط والكناية اللفظ (٢٤٧) المستعمل فيهما معا فى غير الموضوع له اصالة وفى الموضوع له تبعا هذا كلامه على ما نقله الشريف العلامة فى شرح المفتاح وفيه بحث اذ لا معنى لاستعمال اللفظ فيما وضع له الا قصد المعنى من اللفظ ولا يخفى ان المعنى التعريضى مقصود من اللفظ فيكون مستعملا فيه والجواب ان كونه مقصودا لا يستلزم كونه مقصودا من اللفظ اذ معنى كونه مقصودا ان لا تكون ارادته بواسطة فطلب العطاء مستفاد من قوله جئتك لاسلم عليك وهو مقصود المسلم لكن لا يلزم ان يكون القصد بذلك اللفظ ذلك المعنى بل هو مقصود له ولكن لا من هذا اللفظ بل المقصود من اللفظ معناه الحقيقى وجعل هذا المعنى وسيلة الى المعنى التعريضى والحق ان يقال ان الكناية ان يذكر لفظ يقصد به ما يتبع المعنى الموضوع له مع جواز ارادته والتعريض ان يقصد معنى لا من اللفظ بل يقصد باللفظ معنى و يجعل ذلك المعنى اشارة الى معنى آخر لعلاقة بينهما وهذا هو معنى كلام الكشاف فانه قال التعريض ان يذكر شيأ يدل به على شئ لم يذكره فان قوله الشئ الغير المذكور يدل على انه غير مراد من اللفظ أى لم يستعمل اللفظ فيه أصلا اذ لو كان مستعملا فيه لكان مذكورا كما صرح به الشريف العلامة فى شرح المقام عند تفسير كلام الكشاف وظهر من ذلك ما فرع العلامة التفتازانى على كلام الكشاف حيث قال فمثل جئتك لاسلم عليك كناية وتعريض منظور فيه اذ لا يصح ان يكون معنى واحد فى كلام تعريضا وكناية اذ المعنى التعريضى على ما علم من كلام الكشاف كما مر ان لا يكون مقصودا من اللفظ والمعنى الكنائى مقصود منه وهما متنافيان والعجب انه فرق بين الكناية والتعريض بان المعنى الكنائى ما يكون مذكورا والتعريض ما لا يكون مذكورا فان قلت انه أراد ان جئتك لأسلم عليك كناية بالنظر الى المعنى الموضوع له وهو التسليم وتعريض بالنظر الى طلب العطاء لانه قال فى مثال التعريض مثل ان يذكر المجئ للتسليم بلفظ يدل على التقاضى وطلب العطاء فالتسليم مقصود وطلب العطاء عرض وقد أميل اليه من عرض اى جانب قلنا لا يصح التسليم ان يكون كناية بالنظر الى المعنى الموضوع له بل كون الشئ كناية لا بد ان يكون بالنظر الى غير المعنى الموضوع (قوله وفيه نوع تو بيخ) اذ هو دال على عدم صبرهم عن الرغبة فيهن والسكوت عنهن (قوله عبر بالسر عن الوطء ثم عن النكاح لانه سبب فيه) لك ان تقول السر المذكور اما عبارة عن الوطء أو عن النكاح فما وجه قوله عبر بالسر

تعملون خبير) فيجازيكم عليه (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) التعريض والتلويح ايهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازا كقول السائل جئتك لاسلم عليك والكناية هى الدلالة على الشئ بذكر لوازمه وروادفه كقولك طويل النجاد للطويل وكثير الرماد للمضياف والخطبة بالضم والكسر اسم الحالة غير ان المضمومة خصت بالموعظة والمكسورة بطلب المرأة والمراد بالنساء المعتدات للوفاة وتعريض خطبتها ان يقول لها انك جميلة أو نافقة ومن غرضى ان أتزوج ونحو ذلك (أو أكننتم فى أنفسكم) أو أضمرتم فى قلوبكم فلم تذكروه تصريحا ولا تعريضا (علم الله انكم ستذكرونهن) ولا تصبرون على السكوت عنهن وعن الرغبة فيهن وفيه نوع توبيخ (ولكن لا تواعدوهن سرا) استدراك عن محذوف دل عليه ستذكرونهن أى فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن نكاحا أو جماعا عبر بالسر عن الوطء لانه مما يسر ثم عن العقد لانه سبب فيه وقيل معناه لا تواعدوهن فى السر على ان المعنى بالمواعدة فى السر المواعدة بما يستهجن (الا ان تقولوا

عن الوطء ثم عبر عن النكاح والجواب ان جعله عبارة عن النكاح باعتبار انه يعبر به عن الوطء لظهور المناسبة بينهما ثم جعل السر الذي بمعنى الوطء مجازا عن النكاح لظهور العلاقة بينهما وانما التزم هذا التكلف لعدم المناسبة الظاهرة بين السر والنكاح (قوله وهو غير موعود) بمعنى لو كان قوله تعالى الا ان تقولوا قولا معروفا مستثنى من السر منقطعا كان المفهوم منه واعدوهن قولا معروفا هو التعريض وليس التعريض موعودا فيه وظاهر كلامه انه سواء كان السر عبارة عن النكاح أو الوطء لا يكون الاستثناء منقطعا فانه لما نافى كون كل منهما موعودا كان المستثنى من أحدهما موعودا لكن كلام العلامة الطيبي يدل على ان كلام المصنف مبنى على ارادة النكاح فانه قال وعلى هذا القول وهو ان يراد بالسر عقد النكاح لا يجوز الاستثناء ان يكون منقطعا قال القاضي لانه يؤدي الى قولك لا تواعدوهن الا التعريض وهو غير موعود أي التعريض واقع في الحال فلا يكون موعودا انتهى كلامه ولا يخفى دلالته على ما ذكرنا (قوله ولا تعزموا عقدة النكاح الخ) هذا وما سيجيء بعده وهو قوله تعالى واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه يدلان على المؤاخذة باعمال القلوب قال الراغب دواعي الانسان الى الفعل على مراتب السانح ثم الخاطر ثم التفكر ثم الارادة ثم الهمة ثم العزم فالهمة اجماع من النفس على الامر والعزم هو العقد على امضائه ولهذا قال تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله هذا كلامه أقول اذا ظهر أمر على النفس فهو في أول الامر يقال له السانح لان السنوح الظهور ثم بعد ذلك اذا تحرك يسمى خاطرا لان الخطور هو التحرك ثم ان توجه النفس اليه بان يتأمل فيه سمى ذلك تفكرا ثم اذا ظهر له فائدة واعتقد النفس ذلك حصل له ميل ان يفعله يسمى ذلك الميل ارادة ثم اذا اجتمعت القوى على ان الامر المذكور ينبغي ان يفعل فهذا الاجماع يسمى همة للقصد الكامل اليه ثم اذا عقد القلب على تحصيله وامضائه يسمى ذلك عزما (قوله واعلموا أن الله غفور حليم) فان قلت المناسب ان يقال واعلموا أن الله عزيز حكيم اذ العزة والغلبة مناسب للحذر قلت المقصود عدم الاقناط فانه لما قيل ان الله تعالى يعلم ما في النفس فاحذروه يمكن ان يحصل القنوط اذ لا يخلو أحد من الخواطر الباطلة والعزم على ما لا ينبغي واذا كان الله تعالى يؤاخذ العبد على ما في القلوب فمؤاخذته بالاعمال بالطريق الاولى فيحصل للشخص القنوط من رحمة الله فلما قيل ان الله غفور حليم حصل الرجاء بالعفو والمغفرة وقيل فيه ايذان بان المنهي عنه مما يجب أن يجتنب عنه ولذلك نهى عن العزم دون الفعل وتنبيه على أن من ارتكبه ولم يعاجل بالعقوبة فانه تعالى يمهله فيأخذه أخذ عزيز مقتدر أقول هذا الوجه وان كان مناسبا للحليم لكن لا يناسب الغفور فغرضه ان في ذكر الحليم تنبيها على ما ذكر الا ان التنبيه في ذكر المجموع (قوله الا ان تفرضوا أو حتى تفرضوا) كذا في الكشاف وفيه اشكال لانه يصير معنى الآية ان طلقتم النساء لا جناح عليكم ما لم تمسوهن الا أن تفرضوا أو حتى فيفهم انه اذا فرض لهن بعد الطلاق ثبت الجناح وليس كذلك اذ الفريضة ليس الا قبل الطلاق والجواب ان يقال ان معنى الا أن تفرضوا أو حتى تفرضوا الا ان فرضتم قبل الطلاق أو حتى فرضتم والتعبير بصيغة المضارع للدلالة على كون الفرض مستقبلا بالنسبة الى ما سبقه كما قالوا ان حتى تنصب المضارع اذا كان مستقبلا اما في الحقيقة أو بالنظر الى ما قبلها والذي تقرر عندي ان يقال ان أو بمعنى الواو وجملة تفرضوا معطوفة على تمسوهن فتكون لم مقدرة عليها فيكون المعنى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فان انتفى هذا المجموع بان مسها أو لم يمسها لكن فرض لها فعليه الجناح وهذا هو الذي أفاده المصنف بقوله والمعنى لا تبعة على المطلق الى قوله فلها نصف المسمى وكون أو بمعنى الواو أثبته الكوفيون

قولا معروفا) وهو ان تعرضوا ولا تصرحوا والمستثنى منه محذوف أي لا تواعدوهن مواعدة الا مواعدة معروفة أو الا مواعدة بقول معروف وقيل انه استثناء منقطع من سرا وهو ضعيف لادائه الى قولك لا تواعدوهن الا التعريض وهو غير موعود وفيه دليل حرمة تصريح خطبة المعتدة وجواز تعريضها ان كانت معتدة وفاة واختلف في معتدة الفراق البائن والاظهر جوازه (ولا تعزموا عقدة النكاح) ذكر العزم مبالغة في النهي عن العقد أي ولا تعزموا عقد عقدة النكاح وقيل معناه ولا تقطعوا عقدة النكاح فان أصل العزم القطع (حتى يبلغ الكتاب أجله) حتى ينتهي ما كتب من العدة (واعلموا ان الله يعلم ما في أنفسكم) من العزم على ما لا يجوز (فاحذروه) ولا تعزموا (واعلموا ان الله غفور) لمن عزم ولم يفعل خشية من الله سبحانه وتعالى (حليم) لا يعاجلكم بالعقوبة (لا جناح عليكم) لا تبعة من مهر وقيل من وزر لانه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم يكثر النهي عن الطلاق فظن ان فيه حرجا فنفي (ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن) أي تجامعوهن وقرأ حمزة والكسائي تماسوهن بضم التاء ومد الميم في جميع القرآن (أو تفرضوا لهن فريضة) الا ان تفرضوا أو حتى تفرضوا أو وتفرضوا والفرض تسمية المهر وفريضة نصب على المفعول

المفعول به فعيلة بمعنى مفعول والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية و يحتمل المصدر والمعنى انه لا تبعة على المطلق من مطالبة المهر اذا كانت المطلقة غير ممسوسة ولم يسم لها مهرا اذ لو كانت ممسوسة فعليه المسمى أو مهر المثل ولو كانت غير ممسوسة ولكن سمى لها فلها نصف المسمى فمنطوق الآية ينفى الوجوب فى الصورة الاولى ومفهومها يقتضى الوجوب على الجملة فى الاخيرتين (ومتعوهن) عطف على مقدر أى فطلقوهن ومتعوهن والحكمة فى ايجاب المتعة جبر ايحاش الطلاق وتقديرها مفوض الى رأى الحاكم و يؤيده قوله (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) أى على كل من الذى له سعة والمقتر الضيق الحال ما يطيقه و يليق به و يدل عليه قوله عليه السلام لانصارى طلق امرأته المفوضة قبل ان يمسها متعها بقلنسوتك وقال أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه هى درع وملحفة وخمار على حسب الحال الا ان يقل مهر مثلها عن ذلك فلها نصف مهر المثل ومفهوم الآية يقتضى تخصيص ايجاب المتعة للمفوضة التى لم يمسها الزوج والحق بها الشافعى رحمه الله تعالى فى أحد قوليه الممسوسة المفوضة وغيرها قياسا وهو مقدم على المفهوم وقرأ حمزة والكسائى وحفص وابن ذكوان بفتح الدال (متاعا) تمتيعا (بالمعروف) بالوجه الذى يستحسنه الشرع والمروءة (حقا) صفة لمتاعا أو مصدر مؤكد أى حق ذلك حقا (على المحسنين) الذين يحسنون الى أنفسهم بالمسارعة الى الامتثال أو الى المطلقات بالتمتيع وسماهم محسنين قبل الفعل للمشارفة ترغيبا وتحريضا (وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة) لما ذكر حكم المفوضة اتبعه حكم قسيمها (فنصف ما فرضتم) أى فلهن أو فالواجب نصف ما فرضتم لهن وهو دليل على ان الجناح المنفى ثم تبعة المهر وان لا متعة مع التشطير لانه قسيمها (الا ان يعفون) أى المطلقات فلا يأخذن شيأ والصيغة تحتمل التذكير والتأنيث والفرق ان الواو فى الاول ضمير والنون علامة الرفع وفى الثانى لام الفعل والنون ضمير والفعل مبنى ولذلك لم يؤثر فيه ان ههنا ونصب المعطوف عليه (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) أى الزوج المالك لعقده وحله عما يعود اليه بالتشطير فيسوق المهر اليها كاملا وهو مشعر بان الطلاق قبل المسيس مخير للزوج غير مشطر بنفسه واليه ذهب بعض أصحابنا والحنفية وقيل الولى الذى يلى عقد نكاحهن وذلك اذا كانت المرأة صغيرة وهو قول قديم للشافعى رحمه الله تعالى (وان تعفوا أقرب للتقوى) يؤيد الوجه الاول وعفو الزوج على وجه التخيير ظاهر وعلى الوجه الآخر عبارة عن الزيادة على الحق وتسميتها عفوا

والاخفش والجرمى ونقل صاحب المغنى عن بعضهم ان أو فى الآية بمعنى الواو و يؤكده قول بعض المفسرين انها نزلت فى رجل أنصارى طلقت امرأته قبل المسيس وقبل الفرض (قوله ومتعوهن عطف على مقدر أى فطلقوهن ومتعوهن) المفهوم من الكشاف انه عطف على ما هو فى موقع الجزاء أى اذا طلقتم النساء بدون المسيس والفرض فلا مهر لهن ومتعوهن بمعنى ان الحكم هذا وذاك فلا يضر عطف الانشاء على الاخبار هكذا قاله العلامة التفتازانى أقول عدم المضرة لان منع العطف المذكور انما هو فيما اذا كان المعطوفان لا يكونان لهما محل من الاعراب اما اذا كان لهما محل منه فلا يمنع اذا كان بينهما مناسبة ولا يخفى ما فيه من التكلفات فالاولى ما قاله المصنف (قوله وهو مقدم على المفهوم) يعنى ان المفهوم من قوله تعالى ان لا متعة على الممسوسة المفروضة لكن الشافعى رضى الله عنه أثبت لها المتعة قياسا على المفوضة الغير الممسوسة بجامع ايحاش الطلاق والقياس مقدم على المفهوم فان قيل ايحاش الطلاق فى الممسوسة يجبر بالمهر فليس كغير الممسوسة قلنا المهر جبر الاستمتاع بالمس فيجب جبر آخر لايحاش الطلاق (قوله أى الذين يحسنون الى أنفسهم بالمسارعة الى الامتثال الخ) الاولى أن يفسر بالذين شأنهم الاحسان وهم المؤمنون سواء كان محسنا بالفعل أولا وان أريد بالمحسنين المؤمنون مطلقا باعتبار ان الايمان احسان فلا بأس (قوله لما ذكر حكم المفوضة اتبعه حكم قسيمها) فيه ان هذا الحكم شامل للمفوضة التى فرض لها بعد النكاح والاولى أن يقال لما ذكر حكم التى لم يفرض لها اتبعه حكم قسيمها وهى التى فرض لها (قوله الا ان يعفون) الاستثناء متصل والمعنى لهن الشطر فى كل حال الا فى حال العفو (قوله وهو مشعر بان الطلاق قبل المسيس مخير للزوج غير مشطر بنفسه) لان معنى الآية ان على الزوج نصف ما فرض للزوجة لا الكل الا أن تعفو الزوجة أو يعفو الزوج يعنى ان فى صورة عفو الزوج ليس لها النصف بل كل المهر فلو كان الطلاق مشطرا ابت الشطر بمجرد الطلاق ولا يتبع به عفو الزوج فلا وجه لاستثناء عفو الزوج لان اعطاء الزوج الشطر الذى صار ملكه لا يسمى عفوا بل هبة (قوله وهو يؤيد الوجه الاول) وهو ان يكون المراد من الذى بيده عقدة النكاح الزوج وانما كان مؤيدا لان عفو الولى ليس أقرب الى التقوى ولك ان تقول هذا يعين الوجه الاول (قوله والعفو على وجه التخيير ظاهر) لان العفو اسقاط شئ يمكن أن يستوفى بخلافه على الوجه الآخر وهو كون الشطر عائدا الى الزوج بنفس الطلاق (قوله وتسميتها عفوا الخ)

اماعلى المشاكلة واما لانهم يسوقون المهر الى النساء عند التزوج فمن طلق قبل المسيس استحق استرداد النصف فاذا لم يسترده فقد عفا عنه وعن جبير بن مطعم انه تزوج امرأة وطلقها قبل الدخول فاكمل لها الصداق وقال أنا أحق بالعفو (ولا تنسوا الفضل بينكم) أى ولا تنسوا ان يتفضل بعضكم على بعض (ان الله بما تعملون بصير) لا يضيع تفضلكم واحسانكم (حافظوا على الصلوات) بالاداء لوقتها والمداومة عليها ولعل الامر بها فى تضاعيف أحكام الاولاد والازواج لئلا يلهيهم الاشتغال بشأنهم عنها (والصلاة الوسطى) أى الوسطى بينها أو الفضلى منها خصوصا وهى صلاة العصر لقوله عليه الصلاة والسلام يوم الاحزاب شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله بيوتهم نارا وفضلها لكثرة اشتغال الناس فى وقتها واجتماع الملائكة وقيل صلاة الظهر لانها فى وسط النهار وكانت أشق الصلوات عليهم فكانت أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام أفضل العبادات أحمزها وقيل صلاة الفجر لانها بين صلاتى النهار والليل والواقعة فى الحد المشترك بينهما ولانها مشهودة وقيل المغرب لانها المتوسطة بالعدد ووتر النهار وقيل العشاء لانها بين جهريتين واقعتين طرفى الليل وعن عائشة رضى الله تعالى عنها أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ والصلاة الوسطى وصلاة العصر فتكون صلاة من الاربع خصت بالذكر مع العصر لانفرادهما بالفضل وقرئ بالنصب على الاختصاص والمدح (وقوموا لله) فى الصلاة (قانتين) ذاكرين له فى القيام والقنوت الذكر فيه وقيل خاشعين وقال ابن المسيب المراد به القنوت فى الصبح (فان خفتم) من عدو أو غيره (فرجالا أو ركبانا) فصلوا راجلين أو راكبين ورجالا جمع راجل أو رجل بمعناه كقائم وقيام وفيه دليل على وجوب الصلاة حال المسايفة واليه ذهب الشافعى رضى الله تعالى عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يصلى حال المشى والمسايفة ما لم يمكن الوقوف (فاذا أمنتم) وزال خوفكم (فاذكروا الله) صلوا صلاة الامن أو اشكروه على الامن (كما علمكم) ذكرا مثل ما علمكم من الشرائع وكيفية الصلاة حالتى الخوف والامن أو شكرا يوازيه وما مصدرية أو موصولة (ما لم تكونوا تعلمون) مفعول علمكم (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم) قرأها بالنصب أبو عمرو وابن عامر وحمزة وحفص عن عاصم على تقدير والذين يتوفون منكم يوصون وصية أو ليوصوا وصية أو كتب الله عليهم وصية أو ألزم الذين يتوفون وصية ويؤيد ذلك قراءة كتب عليكم الوصية لازواجكم متاعا الى الحول مكانه وقرأ الباقون بالرفع على تقدير ووصية الذين يتوفون أو وحكمهم وصية أو والذين يتوفون أهل وصية أو كتب عليهم وصية أو عليهم وصية وقرئ متاع بدلها (متاعا الى الحول) نصب بيوصون ان أضمرت والا فبالوصية وبمتاع على قراءة من قرأ

أى تسمية اعطاء الزوج الزيادة على الحق أى الزيادة على حق الزوجة عفوا على المشاكلة باعتبار وقوعه فى صحبة عفو الزوجات أو باعتبار ان عادتهم سوق المهر الى الزوجة عند التزوج فللزوج مطالبة الشطر من الزوجة واسترداده منها فاذا لم يطالب فقد عفا عن المطالبة فيكون المراد بالعفو فى قوله تعالى أو يعفو اسقاط حق المطالبة وان كان مستلزما لهبة الشطر وانما احتيج الى هذين التوجيهين لان العفو ترك شئ لا اعطاؤه فان قلت ما وجه كونه أقرب الى التقوى وليس ترك العفو مما فيه حرج حتى يكون العفو أقرب الى نفى الحرج قلت المقصود انه أقرب الى شعار المتقين (قوله ولا تنسوا أن يتفضل بعضكم على بعض) لما سبق ان العفو أقرب الى التقوى والعفو تفضل أكد ذلك بان قيل لا تتركوا التفضل وفيه مبالغة فان النهى عن النسيان دليل على النهى عن الترك فان الشئ اذا ترك قد يصير منسيا أى المقصود منه عدم ترك التفضل فيكون مجازا وفى المجاز مبالغة (قوله أى الوسطى بينها) لانها المتوسطة بين الصلوات لان مجموع الصلوات خمس وصلاة العصر ثالثها (قوله لانها المتوسطة بالعدد) أى المتوسط بين الاثنين اللتين هما صلاة الصبح والاربعة التى هى الباقية (قوله ووتر النهار) العلة الاول دليل لكون صلاة المغرب وسطى بمعنى كون عدد ركعاتها بين أعداد ركعتى الصبح وركعات غيره من الصلوات وهذه العلة علة كون صلاة المغرب وسطى بمعنى الفضلى لكون الوتر أشرف من الزوج (قوله وقرئ بالنصب على الاختصاص) فيكون التقدير وأمدح صلاة الوسطى (قوله حال المسايفة) بالسين والفاء من به السيف أى فى حال ضرب السيف من الجانبين (قوله وما مصدرية أو موصولة) والتقدير على الاول مثل تعليمكم أى تعليم الله اياكم وعلى الثانى مثل الذى علمكموه الله فان قلت على التقديرين ما معنى المثلية قلنا المراد من المثلية الاستواء فى صفة الكمال والحسن (قوله وقرئ متاع بدلها) اى بدل الوصية أى قرئ متاع لازواجهم متاعا (قوله وبمتاع على قراءة من قرأ الخ) أى قراءة من قرأ متاع لازواجهم متاعا الى الحول لان المتاع الاول بمعنى التمتيع فيكون متعديا مقتضيا للمفعول ومتاعا الثانى بمعنى ما يتمتع به

لانه بمعنى التمتيع (غير اخراج) بدل منه أو مصدر مؤكد كقولك هذا القول غير ما تقول أو حال من أزواجهم أى غير مخرجات والمعنى أنه يجب على الذين يتوفون ان يوصوا قبل ان يحتضروا لازواجهم بان يمتعن بعدهم حولا بالسكنى والنفقة وكان ذلك فى أول الاسلام ثم نسخت المدة بقوله أربعة أشهر وعشرا وهو وان كان متقدما فى التلاوة فهو متأخر فى النزول وسقطت النفقة بتوريثها الربع أو الثمن والسكنى لها بعد ثابتة عندنا خلافا لابى حنيفة رحمه الله (فان خرجن) عن منزل الازواج (فلا جناح عليكم) أيها الائمة (فيما فعلن فى أنفسهن) كالتطيب وترك الاحداد (من معروف) مما لم ينكره الشرع وهذا يدل على أنه لم يكن يجب عليها ملازمة مسكن الزوج والحداد عليه وانما كانت مخيرة بين الملازمة وأخذ النفقة وبين الخروج وتركها (والله عزيز) ينتقم ممن خالفه منهم (حكيم) يراعى مصالحهم (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) أثبت المتعة للمطلقات جميعا بعدما أوجبها لواحدة منهن وافراد بعض العام بالحكم لا يخصصه الا اذا جوزنا تخصيص المنطوق بالمفهوم ولذلك أوجبها ابن جبير لكل مطلقة وأول غيره بما يعم التمتيع الواجب والمستحب وقال قوم المراد بالمتاع نفقة العدة ويجوز ان تكون اللام للعهد والتكرير للتأكيد أو لتكرر القضية (كذلك) اشارة الى ماسبق من أحكام الطلاق والعدة (يبين الله لكم آياته) وعد بانه سيبين لعباده من الدلائل والاحكام ما يحتاجون اليه معاشا ومعادا (لعلكم تعقلون) لعلكم تفهمونها فتستعملون العقل فيها (ألم تر) تعجيب وتقرير لمن سمع بقصتهم من أهل الكتاب وأرباب التواريخ وقد يخاطب به من لم ير ومن لم يسمع فانه صار مثلا فى التعجيب (الى الذين خرجوا من ديارهم) يريد أهل داوردان قرية قبل واسط وقع فيها طاعون فخرجوا هاربين فاماتهم الله ثم أحياهم ليعتبروا ويتيقنوا ان لا مفر من قضاء الله تعالى وقدره أو قوما من بنى اسرائيل دعاهم ملكهم الى الجهاد ففروا حذر الموت فاماتهم الله ثمانية أيام ثم أحياهم (وهم ألوف) أى ألوف كثيرة قيل عشرة وقيل ثلاثون وقيل سبعون وقيل متألفون جمع الف أو آلف كقاعد وقعود والواو للحال (حذر الموت) مفعول له (فقال لهم الله موتوا) أى قال لهم موتوا فماتوا كقوله كن فيكون والمعنى انهم ماتوا ميتة رجل واحد من غير علة بأمر الله تعالى ومشيئته وقيل ناداهم به ملك وانما أسند الى الله تعالى تخويفا وتهويلا (ثم أحياهم) قيل مر حزقيل عليه السلام على أهل داوردان وقد عريت عظامهم وتفرقت أوصالهم فتعجب من ذلك فاوحى الله تعالى اليه ناد فيهم ان قوموا باذن الله تعالى فنادى فقاموا يقولون سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا أنت وفائدة القصة تشجيع المسلمين على الجهاد والتعرض للشهادة وحثهم على التوكل والاستسلام للقضاء (ان الله لذو فضل على الناس) حيث أحياهم ليعتبروا ويفوزوا وقص عليهم حالهم ليستبصروا (ولكن أكثر الناس لا يشكرون) أى لا يشكرونه كما ينبغى ويجوز أن يراد بالشكر الاعتبار والاستبصار (وقاتلوا فى سبيل الله) لما بين أن الفرار من الموت غير مخلص منه وان المقدر لا محالة واقع أمرهم

(قوله بدل) قال العلامة التفتازانى أى بدل اشتمال أقول هذا اذا أريد بالمتاع التمتيع وأما اذا كان المتاع صادقا على غير الاخراج بان يراد به أى بالمتاع ما يمتع وينتفع والمراد بغير الاخراج السكنى كان بدل الكل لا بدل الاشتمال لان المبدل منه عام والبدل خاص فيكون كما اذا قيل لمن له خمس اخوة أحدهم زيد جاءنى أخوك زيد وفسر صاحب الكشاف المتاع بان تمتع أزواجهم بعدهم حولا كاملا أى ينفق عليهن من تركته ولا يخرجن من مساكنهن فيكون المتاع عبارة عن شيئين أحدهما الانفاق والثانى الاسكان فعلى هذا كان بدل البعض (قوله أو مصدر مؤكد) أى مؤكد لغيره كما يدل عليه التمثيل المذكور لان هذا القول يحتمل ان يكون خلاف ما يقوله المخاطب وان يكون وفاقه فان المتاع يحتمل عدم الاخراج وان يكون غيره فالفعل المقدر لا يخرجن فيكون غير اخراج بمعنى انتفائه هذا مضمون كلام العلامة التفتازانى ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله أثبت المتعة للمطلقات جميعا) خص عنه المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة أو فاسدة أو فرض فلا متعة لها اذ بقى لها نصف المهر (قوله ويجوز ان تكون اللام للعهد) يعنى أريد بالمطلقات ههنا اللاتى لم يمسهن الازواج ولم يفرضوا لهن فريضة (قوله ألم تر الى الذين خرجوا) لما قال الله تعالى كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون عقبه بالآية العظيمة التى هى احياء الجماعة بعد اماتتها (قوله تقرير) أى حمل على الاقرار جعل سماع قصتهم من المخبر الصادق كالرؤية والرؤية ان كانت بمعنى الابصار فتعديته بالى باعتبار انها بمعنى النظر وان كانت بمعنى العلم فباعتبار ان معناه ألم تعلم منتهيا علمك الى حال الذين خرجوا الخ (قوله ولكن أكثر الناس لا يشكرون) فيه اشارة الى ان الكفار أكثر من المؤمنين

(قوله من ذا الذى يقرض الله قرضا الخ) فائدة لفظ ذا مع كون المشار اليه غير محسوس متعين ومع الاستغناء عنه بقوله الذى جعل المعقول المعلوم كالمشاهد ليتوجه اليه ويعين بعد الابهام (قوله يقرض الله) اقراض الله تعالى عبارة عن تقديم العمل الصالح فيحصل بدله من الثواب شبه الاشتغال بالعبادة لاجل نيل الثواب باعطاء المال لاخذ العوض (قوله حالا من الضمير المنصوب) وهو الهاء فى يضاعفه فيه نظر لان هذا الضمير راجع الى القرض الحسن وهو ليس باضعاف كثيرة بل الاضعاف الكثيرة جزاؤه كما استفيد من قوله جزاء الا ان يقال ان مراده من قوله حال من الضمير المنصوب انه حال من المضاف الى ذلك الضمير وهو الجزاء (قوله فلا تبخلوا عليه الخ) أى لا تبخلوا على الله تعالى بترك الانفاق والصرف فى المصارف التى أمر الله تعالى بالصرف فيها (قوله ألم تر الى الملأ من بنى اسرائيل) فصل هذه القصة عن القصة السابقة للاشعار بان كلا منهما أمر مستقل بالتعجب واظهار القدرة الكاملة (قوله مجزوما ومرفوعا على الجواب والوصف للملكا) انما لم يذكر الحالية ههنا لانها أى الحالية لا تخلو عن نوع تكلف وفى الاول لا تجوز الوصفية الا بتقدير فلذا جعله حالا وفى الثانى تجوز فلم يتعرض للحالية (قوله مستفهما عما هو المتوقع عنده) هذا يدل على ان عسى ليس مستعملا فى معناه الحقيقى اذ لا وجه لاستفهام المتكلم عن توقعه واما قوله فهو سؤال عما هو المتوقع عنده ففيه نظر اذ المتوقع عنده ترك القتال فكان السؤال عن ترك القتال فلا حاجة الى لفظ عسى بل يكفى ان يقال هل لا تقاتلوا ان كتب عليكم القتال فان قيل المراد ترك القتال من حيث انه متوقع وهذه الحيثية مستفادة من عسى قلنا لا يظهر من كلامه معنى التركيب فانه لما دخل هل على عسى لا بد أن تفيد تقريرا

تقرير مدخولها وهو لا يستفاد من كلامه وقال صاحب الكشاف ادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون وأراد بالاستفهام تقرير ان المتوقع كائن وانه صائب فى ظنه فيفهم منه ان معنى الكلام هل أصبت فى ظنى عدم قتالكم ان كتب عليكم وكلام المصنف خال عن هذه الفائدة التى ذكرها صاحب الكشاف ولو قيل ان معنى هل عسيتم هل يتوقع منكم لكان أولى وأخف تكلفا مما ذكر وقال العلامة التفتازانى كلامه صريح فى ان الاستفهام عن المتوقع على ما صرح به فى قوله فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومعنى الاستفهام التقرير بمعنى التثبيت للمتوقع وان كان الشائع فى الاستعمال من التقرير الحمل على الاقرار فان قيل القياس الاستفهام عما دخله حرف الاستفهام وهو ههنا التوقع والظن أعنى مضمون عسى لا مضمون خبره الذى هو ان لا تقاتلوا فكان ينبغى ان يجعل الاستفهام والتقرير عائدا الى التوقع بمعنى كون ترك المقاتلة متوقعا مظنونا فى الجملة لا الى توقع المستفهم بالخصوص ليندفع بانه لا معنى لاستفهام الرجل عن توقعه فتعين الصرف الى التوقع قلنا لا خفاء فى ان مدلول اللفظ التوقع والرجاء من المتكلم لا غير ولا معنى لاستفهامه عنه ولو لمجرد التقرير فانه مقرر بمجرد دلالة الكلام والتحقيق انه لما كان المقصود حصول مضمون الخبر كانت القيود من

بالقتال اذا وجاء أجلهم ففى سبيل الله والا فالنصر والثواب (واعلموا أن الله سميع) لما يقوله المتخلف والسابق (عليم) بما يضمرانه وهو من وراء الجزاء (من ذا الذى يقرض الله) من استفهامية مرفوعة الموضع بالابتداء وذا خبره والذى صفة ذا أو بدله واقراض الله سبحانه وتعالى مثل لتقديم العمل الذى به يطلب ثوابه (قرضا حسنا) اقراضا حسنا مقرونا بالاخلاص وطيب النفس أو مقرضا حلالا طيبا وقيل القرض الحسن بالمجاهدة والانفاق فى سبيل الله (فيضاعفه له) فيضاعف جزاءه أخرجه على صورة المغالبة للمبالغة وقرأ عاصم بالنصب على جواب الاستفهام حملا على المعنى فان من ذا الذى يقرض الله فى معنى أيقرض الله أحد وقرأ ابن كثير فيضعفه بالرفع والتشديد وابن عامر ويعقوب بالنصب (أضعافا كثيرة) كثرة لا يقدرها الا الله سبحانه وتعالى وقيل الواحد بسبعمائة وأضعافا جمع ضعف ونصبه على الحال من الضمير المنصوب أو المفعول الثانى لتضمن المضاعفة معنى التصيير أو المصدر على ان الضعف اسم مصدر وجمعه للتنويع (والله يقبض ويبسط) يقتر على بعض ويوسع على بعض حسب ما اقتضت حكمته فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم كيلا يبدل حالكم وقرأ نافع والكسائى والبزى وأبو بكر بالصاد ومثله فى الاعراف فى قوله تعالى وزادكم فى الخلق بسطة (واليه ترجعون) فيجازيكم على حسب ما قدمتم (ألم تر الى الملأ من بنى اسرائيل) الملأ جماعة يجتمعون للتشاور ولا واحد له كالقوم ومن للتبعيض (من بعد موسى) أى من بعد وفاته ومن للابتداء (اذ قالوا لنبى لهم) هو يوشع أو شمعون أو شمويل عليهم السلام (ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله) أقم لنا أميرا ننهض معه للقتال يدبر أمره ونصدر فيه عن رأيه وجزم نقاتل على الجواب وقرئ بالرفع على انه حال أى ابعثه لنا مقدرين القتال ويقاتل بالياء مجزوما ومرفوعا على الجواب والوصف لملكا (قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا) فصل بين عسى وخبره بالشرط والمعنى أتوقع جبنكم عن القتال ان كتب عليكم فادخل هل على فعل التوقع مستفهما عما هو المتوقع عنده

الاستفهام والتوقع ونحو ذلك عائدة اليه حتى كأنه حاول اثبات ترك المقاتلة مقيدة بكونه على سبيل التوقع دون الجزم ثم بكونه مستفهما عنه للتقرير أقول فيه نظر أما أولا فلانا نقول الاستفهام عن المتوقع لمجرد التقرير وقوله فانه مقرر بمجرد دلالة الكلام قلنا هو وان كان معلوما فالاستفهام يفيد تأكيد التقرير وأما ثانيا فلان ماقاله وهو كأنه حاول اثبات ترك المقاتلة على سبيل التوقع هو بعينه تقرير توقع ترك المقاتلة فلا وجه لنفي الثاني واثبات الاول ثم لا يخفى ان الاستفهام للتقرير هو مجرد الاثبات فتقييد اثبات

تقريرا وتثبيتا وقرأ نافع عسيتم بكسر السين (قالوا ومالنا ألا نقاتل فى سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا) أى أى غرض لنا فى ترك القتال وقد عرض لنا مايوجبه ويحث عليه من الاخراج عن الاوطان والافراد عن الاولاد وذلك ان جالوت ومن معه من العمالقة كانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين فظهروا على بنى اسرائيل فأخذوا ديارهم وسبوا أولادهم وأسروا من أبناء الملوك أربعمائة وأربعين (فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم) ثلثمائة وثلاثة عشر بعدد أهل بدر (والله عليم بالظالمين) وعيد لهم على ظلمهم فى ترك الجهاد (وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا) طالوت علم عبرى كداود وجعله فعلوتا من الطول تعسف يدفعه منع صرفه روى ان نبيهم صلى الله عليه وسلم لما دعا الله ان يملكهم أتى بعصا يقاس بها من يملك عليهم فلم يساوها الا طالوت (قالوا أنى يكون له الملك علينا) من أين يكون له ذلك ويستأهل (ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال) والحال أنا أحق بالملك منه وراثة ومكنة وانه فقير لا مال له يعتضد به وانما قالوا ذلك لان طالوت كان فقيرا راعيا أو سقاء أو دباغا من أولاد بنيامين ولم تكن فيهم النبوة والملك وانما كانت النبوة فى أولاد لاوى بن يعقوب والملك فى أولاد يهوذا وكان فيهم من السبطين خلق (قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم) لما استبعدوا تملكه لفقره وسقوط نسبه رد عليهم ذلك أولا بان العمدة فيه اصطفاء الله سبحانه وتعالى وقد اختاره عليكم وهو أعلم بالمصالح منكم وثانيا بان الشرط فيه وفور العلم ليتمكن به من معرفة الامور السياسية وجسامة البدن ليكون أعظم خطرا فى القلوب وأقوى على مقاومة العدو ومكابدة الحروب لا ماذكرتم وقد زاده الله فيهما وكان الرجل القائم يمد يده فينال رأسه وثالثا بان الله تعالى مالك الملك على الاطلاق فله أن يؤتيه من يشاء ورابعا انه واسع الفضل يوسع على الفقير ويغنيه عليم بمن يليق بالملك من النسيب وغيره (وقال لهم نبيهم) لما طلبوا منه حجة على انه سبحانه وتعالى اصطفى طالوت وملكه عليهم (ان آية ملكه أن يأتيكم التابوت) الصندوق فعلوت من التوب وهو الرجوع فانه لا يزال يرجع اليه مايخرج منه وليس بفاعول لقلة نحو سلس وقلق ومن قرأه بالهاء فلعله أبدله منه كما أبدل من تاء التأنيث لاشتراكهما فى الهمس والزيادة وتريد به صندوق التوراة وكان من خشب الشمشاد مموها بالذهب نحوا من ثلاثة أذرع فى ذراعين (فيه سكينة من ربكم) الضمير للاتيان أى فى اتيانه سكون لكم وطمأنينة أو للتابوت أى مودع فيه ماتسكنون اليه وهو التوراة وكان موسى عليه الصلاة والسلام اذا قاتل قدمه فتسكن نفوس بنى اسرائيل ولا يفرون وقيل صورة كانت فيه من زبرجد أو ياقوت لها رأس وذنب كرأس الهرة وذنبها وجناحان فتئن فيزف التابوت نحو العدو وهم يتبعونه فاذا استقر ثبتوا وسكنوا ونزل النصر وقيل صورة الانبياء

ترك المقاتلة بالاستفهام للتقرير تقييد للشئ بنفسه فتأمل فى هذا المقام (قوله ومالنا ألا نقاتل) عطف على مقدر فكان تقديره قالوا نقاتل البتة ومالنا ان لا نقاتل أى ليس لنا غرض فى ترك القتال بل غرضنا فى القتال بسبب الاخراج من البلاد والانفراد من الابناء وانما قدر حرف الجر وهو فى اذ لا يستقيم المعنى بدونه لان ظاهر المعنى وماحصل لنا عدم القتال فاذا قدر فى صار المعنى صحيحا (قوله يدفعه منع صرفه) فى الكشاف وزنه ان كان من الطول فعلوت أصله طولوت الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان يقال هو اسم عبرانى وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة فحينئذ يكون الحكم بالاشتقاق لكونه عربيا ومنع الصرف لكونه أعجميا (قوله والحال أنا أحق منه الخ) أراد انه حال عن ضميرله فان قلت

الحال يبين هيئة ذى الحال وليس نحن أحق بالملك مبينا لهيئة صاحب الضمير قلت هو متضمن لافادة هيئة صاحب الضمير فانهم اذا كانوا أحق منه كان هو متصفا بان لهم فضلا عليه وأحق بالملك منه ويمكن ان يقال هاتان الحالتان كأنهما علتان لما هو حال فى الحقيقة والمعنى أنى يكون له الملك علينا غير مستحق له لانا أحق بالملك منه فان قلت هذا التقرير وهو كونه غير مستحق للملك ينافى قوله تعالى ونحن أحق بالملك منه لانه يدل على استحقاقه للملك لكنهم أحق بالملك منه كما هو مفهوم صيغة التفضيل ولا يصح الجواب ان يقال افعل بمعنى الفاعل لان أفعل اذا كان مستعملا بمن لا يكون بمعنى الفاعل قلنا لمراد انه ليس مستحقا للملك علينا ولا يصلح له لانا أحق بالملك منه

وكونه غير مستحق للملك عليهم لا يستلزم كونه غير مستحق للملك مطلقا (قوله وقيل التابوت هو القلب الخ) هذا التفسير لا يلائم
ماسيجيء من قوله تعالى و بقية مما ترك آل موسى على مافسره برضاض الالواح وغيره اللهم الا ان يقال ان بقية على هذا التقدير عطف
على التابوت (قوله صار كاللازم) ذكر صاحب الكشاف انه يحتمل ان يكون متعديا حذف مفعوله فصار كاللازم ويحتمل ان يكون
لازما بمعنى فصل فصولا كوقف فانه جاء متعديا كوقفه وقفا وجاء لازما كوقف وقوفا واذا كان لازما كان بمعناه انفصل وتفسير فصل
بانفصل يدل على انه لازم فى أصله لان انفصل لازم حقيقة وماذكر بعده من ان معناه فصل نفسه يدل على انه متعد فيكون مراده من
قوله انفصل بالجنود بيان حاصل المعنى (قوله لم أطعم نقاخا ولا بردا) النقاخ بالنون والقاف والخاء المعجمة الماء العذب والبرد النوم
(قوله وانما علم ذلك بالوحى الخ) لم لا يجوز ان يعلم ذلك بالالهام من غير ان يكون نبيا ولا سمع من النبى (قوله اذ الاصل فى الشرب منه
الخ) أى ظاهر هذا التركيب وهو جعل منه متعلقا بالشرب يدل على ان الشرب من النهر نفسه من غير واسطة شئ آخر كالكف وغيره
(قوله كما تقدم الصابئون) أى كما تقدم الصابئون فى قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله

من آدم الى محمد عليهم الصلاة والسلام وقيل التابوت هو القلب والسكينة ما فيه من العلم والاخلاص
واتيانه مصير قلبه مقر العلم والوقار بعد ان لم يكن (و بقية مما ترك آل موسى وآل هرون)
رضاض الالواح وعصا موسى وثيابه وعمامة هرون وآلهما أبناؤهما أو أنفسهما والآل مقحم
لتفخيم شأنهما أو أنبياء بنى اسرائيل لانهم أبناء عمهما (تحمله الملائكة) قيل رفعه الله بعد موسى
فنزلت به الملائكة وهم ينظرون اليه وقيل كان بعده مع أنبيائهم يستفتحون به حتى أفسدوا فغلبهم
الكفار عليه وكان فى أرض جالوت الى أن ملك الله طالوت فاصابهم بلاء حتى هلكت خمس مدائن
فتشاءموا بالتابوت فوضعوه على ثورين فساقتهما الملائكة الى طالوت (ان فى ذلك لآية لكم ان
كنتم مؤمنين) يحتمل أن يكون من تمام كلام النبى عليه السلام وان يكون ابتداء خطاب من الله
سبحانه وتعالى (فلما فصل طالوت بالجنود) انفصل بهم عن بلده لقتال العمالقة وأصله فصل نفسه
عنه ولكن لما كثر حذف مفعوله صار كاللازم روى انه قال لهم لا يخرج معى الا الشاب النشيط الفارغ
فاجتمع اليه ممن اختاره ثمانون ألفا وكان الوقت قيظا فسلكوا مفازة وسألوا ان يجرى الله لهم نهرا
(قال ان الله مبتليكم بنهر) معاملكم معاملة المختبر بما اقترحتموه (فمن شرب منه فليس منى)
فليس من أشياعى أو ليس بمتحد معى (ومن لم يطعمه فانه منى) أى من لم يذقه من طعم الشئ اذا ذاقه
مأكولا أو مشروبا قال الشاعر * وان شئت لم أطعم نقاخا ولا بردا * وانما علم ذلك بالوحى ان كان
نبيا كما قيل أو باخبار النبى عليه السلام (الا من اغترف غرفة بيده) استثناء من قوله فمن شرب منه
وانما قدمت عليه الجملة الثانية للعناية بها كما قدم والصابئون على الخبر فى قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا
والمعنى الرخصة فى القليل دون الكثير وقرأ ابن عامر والكوفيون غرفة بضم الغين (فشربوا منه الا
قليلا منهم) أى فكرعوا فيه اذ الاصل فى الشرب منه أن لا يكون بوسط وتعميم الاول ليتصل الاستثناء

واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فيكون قوله تعالى ومن لم يطعمه فانه منى جملة بين أجزاء كلام واحد كما ان الصابئون كذلك (قوله وتعميم الاول ليتصل الاستثناء) اعلم انه قد يتوهم منه ان جعل قوله تعالى الا من اغترف غرفة استثناء من قوله فمن شرب منه اذا كان الاستثناء متصلا واما اذا جعل منقطعا فيحتمل ان يكون منه وان يكون من الجملة التى قبلها لكن الحق انه اذا جعل الشرب فى الاول بمعنى الكرع والاستثناء منقطعا مما ذكر وهو من شرب
فظاهر معناه اذ على هذا يلائم الاستثناء لان معناه فمن كرع أو
من النهر فليس منى لكن من اغترف غرفة بيده فهو منى واما اذا جعل استثناء من قوله ومن لم يطعمه فانه منى فليس كذلك
لانه ان كان معناه ومن لم يطعمه فهو منى لكن من اغترف غرفة بيده فليس منى حتى يخالف المستثنى المستثنى منه فلا يظهر
وجه لكن اذ لا وهم حاصل من السابق بل مفهوم السابق دل على ان الشارب ليس منه فيكون الا من اغترف غرفة بيده على
الوجه المذكور مؤكدا لهذا المفهوم وان قيل الا من اغترف غرفة بيده معناه لكن من اغترف غرفة بيده فانه منى فلا يصح
ان يكون استثناء من قوله ومن لم يطعمه فانه منى لوجوب مخالفة المستثنى والمستثنى منه فى الحكم فلا يظهر وجه الاستثناء الا
اذا اعتبر مفهوم هذا القول وهو ان من شرب فليس منى وعلى هذا فلا يكون فى الحقيقة من قوله تعالى ومن لم يطعمه بل مما دل
عليه وهو المفهوم المخالف فجعله استثناء من قوله فمن شرب منه فليس منى هو الحق بل قسم واعلم ان كلام المصنف صريح فى ان
الاستثناء المذكور متصل وكلام صاحب الكشاف صريح فى انه منفصل لانه فسر قوله تعالى فمن شرب منه فليس منى من كرع منه فليس

أو أفرطوا في الشرب منه الا قليلا منهم وقرئ بالرفع حملا على المعنى فان قوله فشربوا منه في معنى فلم يطيعوه والقليل كانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا وقيل ثلاثة آلاف وقيل ألف فروي ان من اقتصر على الغرفة كفته لشربه واداوته ومن لم يقتصر غلب عليه عطشه واسودت شفته ولم يقدر ان يمضي وهكذا الدنيا لقاصد الآخرة (فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه) أي القليل الذين لم يخالفوه (قالوا) أي بعضهم لبعض (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) لكثرتهم وقوتهم (قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) أي قال الخلص منهم الذين تيقنوا لقاء الله وتوقعوا ثوابه أو علموا انهم يستشهدون عما قريب فيلقون الله تعالى وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه والضمير في قالوا للكثير المنخذلين عنه اعتذارا في التخلف وتخذيلا للقليل وكأنهم تقاولوا به والنهر بينهما (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) بحكمه وتيسيره وكم تحتمل الخبر والاستفهام ومن مبينة أو مزيدة والفئة الفرقة من الناس من فأوت رأسه اذا شققته أو من فاء اذا رجع فوزنها فعة أو فلة (والله مع الصابرين) بالنصر والاثابة (ولما برزوا لجالوت وجنوده) أي ظهروا لهم ودنوا منهم (قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) التجؤا الى الله سبحانه وتعالى بالدعاء وفيه ترتيب بليغ اذ سألوا أولا افراغ الصبر في قلوبهم الذي هو ملاك الامر ثم ثبات القدم في مداحض الحرب المسبب عنه ثم النصر على العدو المترتب عليهما غالبا (فهزموهم باذن الله) فكسروهم بنصره أو مصاحبين لنصره اياهم اجابة لدعائهم (وقتل داود جالوت) قيل كان ايشا في عسكر طالوت معه ستة من بنيه وكان داود سابعهم وكان صغيرا يرعى الغنم فأوحى الله الى نبيهم انه الذي يقتل جالوت فطلبه من أبيه فجاء وقد كلمه في الطريق ثلاثة أحجار وقالت له انك بنا تقتل جالوت فحملها في مخلاته ورماه بها فقتله ثم زوجه طالوت بنته (وآتاه الله الملك) أي ملك بني اسرائيل ولم يجتمعوا قبل داود على ملك (والحكمة) أي النبوة (وعلمه مما يشاء) كالسرد وكلام الدواب والطير (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض

بمتصل بل ووجهه ماقاله المصنف ان الظاهر من الاستثناء الاتصال ووجه كلام الكشاف ماسيجيء وقال العلامة التفتازاني لاخفاء في ان من اغترف بيده ليس ممن شرب منه بمعنى الكرع ولا ممن لم يذقه بل قسم مقابل لهما محتاج الى ان يبين حكمه والحكم في أحد القسمين المقابلين لما انه المعبر عنه بقوله فليس مني وفي الآخر عدم المنع بل الاتصال والاتحاد وقد استثنى المغترف وليس استثناء متصلا لعدم الدخول أقول فان قلت من أين يعلم ان الشرب بمعنى الكرع قلت من قوله تعالى فشربوا منه الا قليلا منه لان هذا بمعنى الكرع لا بمطلق الشرب لان المخالفين لامر النبي في الشرب الاكثرون على مايدل عليه التفاسير والروايات فعلم ان الشرب في قوله فشربوا ليس لمطلقه والا لم يكن مخالفة لان مطلق الشرب ليس بمنهي عنه لقوله تعالى الا من اغترف غرفة بيده وحمل الشرب في قوله فشربوا على الكرع والشرب في قوله فمن شرب على مطلقه لا يخلو عن بعد (قوله وتعميم الاول ليتصل الاستثناء) أي تعميم الشرب في قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني بان يكون بطريق الكرع أولا ليكون الاستثناء متصلا اذ لو حمل الشرب على الكرع لم يدخل المستثنى الذي هو الاغتراف باليد في المستثنى منه الذي هو الكرع (قوله والذين آمنوا معه) أي كائنين معه (قوله وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه) فان قيل تخصيص ماذكر وهو قوله الذين يظنون انهم ملاقوا الله بالبعض من ذلك القليل لا دليل عليه فالاولى ان يكون عاما والتعبير بذلك تشريف لهم وتكريم وافادة ان كلا منهم ظان انه ملاق الله قلنا هذه النكتة تدل على جواز ارادة ماذكر لكن الظاهر خلافه لان ضمير قالوا بحسب الظاهر للذين آمنوا وهذا يناسب ان يكون الظانون بعضا منهم لا كلهم حتى يكون القائل بالكلام الاول بعضا منهم والقائل بالكلام الثاني البعض الآخر وهم خلص فان قلت المؤمنون كلهم تيقنوا انهم ملاقوا الله لان تيقن الآخرة واجب داخل في الايمان فلا وجه لتخصيصه بالبعض من المؤمنين المذكورين قلنا لعل هذا على تقدير ان يكون المراد الذين تيقنوا انهم يستشهدون عما قريب كما صرح به المصنف فتأمل والمعلوم من الكشاف وتعليقاته ان المراد من الظن قوة اليقين فان المؤمنين وان كانوا متشاركين في أصل اليقين لكنهم متفاوتون في درجاته وهذا الوجه يدفع السؤال المذكور على كل تقدير الا ان التعبير عن كمال اليقين بالظن لا يخلو عن بعد (قوله ومن مبينة او مزيدة) اذا كان كم خبرية فمن بيانية أي كثيرة فيه واذا كانت استفهامية فمن زائدة لانه في كلام غير موجب واعلم ان كون كم للاستفهام لم يذكر فيما رأينا من التفاسير ولم يظهر له وجه (قوله فوزنها فعة أو فلة) يعني على التقدير الاول حذف لام الفعل وهو الواو وعلى التقدير الثاني حذف عين الفعل وهو الالف المقلوبة عن الحرف الاصلي (قوله فكسروهم بنصره) الظاهر من هذا الكلام تفسير الاذن بالنصر ويمكن تفسيره بالارادة (قوله مداحض) المدحض المزلق (قوله في مخلاته) بكسر الميم التي يجعل فيها الخلا وهو مقصور الحشيش الرطب

(قوله لما أخبرت بها من غير تعرف واستماع) يمكن ان يقرأ أخبرت بصيغة المبنى للفاعل فيكون المعنى ظهور رسالتك عند الناس بما أخبرت به من القصص والتواريخ من غير تعرف واستماع من الغير وان يكون على صيغة المبنى للمفعول فيكون معناه انك لمن المرسلين لما قص الله عليك من أنباء الانبياء وقصصهم (قوله واللام للاستغراق) هذا مما زاد على الكشاف وفيه نظر لان تلك اشارة الى الجماعة فلا يصلح ان يكون الرسل صفة لها اذا كان اللام للاستغراق اذ معنى الرسل على هذا التقرير كل واحد واحد من الرسل والجماعة غير كل واحد الا ان يراد بالاستغراق مجموع الافراد والاولى ان يجعل اللام للعهد أى الرسل الذين علمت حالهم قال العلامة الطيبى النظم يقتضى ان يجعل التعريف فى المرسلين وفى الرسل للجنس وان يراد بالآيات جميع الآيات المذكورة من لدن مفتتح السورة أقول فى كون اللام فى الرسل للجنس نظر اذ لا يصح ان يقال جماعة الرسل جنسهم فتأمل (قوله بان خصصناه بمنقبة) فيه اشارة الى ان فضل بعضهم على بعض بتفضيل الله لا بمقتضى الذات (قوله وبينهما بون بعيد) أى بين الطور وقاب قوسين بون بعيد أو بين المرتبتين وهى التكلم فى الطور والتكلم فى قاب قوسين أو بين المرسلين وهو المكلم فى الطور والمكلم فى قاب قوسين وهذا هو المقصود الاصلى وعدم ذكر من كلم الله بخصوص الاسم اما لانه يكون مشتركا بين المتعدد أو لوضوح المكلم وشهرته أو لان المقصود ههنا ذكر شرف التكلم وانما ذكر اسم عيسى للتصريح بان

لفسدت الارض ولكن الله ذو فضل على العالمين) ولولا أنه سبحانه وتعالى يدفع بعض الناس ببعض وينصر المسلمين على الكفار ويكف بهم فسادهم لغلبوا وأفسدوا فى الارض أو لفسدت الارض بشؤمهم وقرأ نافع هنا وفى الحج دفاع الله (تلك آيات الله) اشارة الى ما قص من حديث الالوف وتمليك طالوت واتيان التابوت وانهزام الجبابرة وقتل داود جالوت (نتلوها عليك بالحق) بالوجه المطابق الذى لا يشك فيه أهل الكتاب وأرباب التواريخ (وانك لمن المرسلين) لما أخبرت بها من غير تعرف واستماع (تلك الرسل) اشارة الى الجماعة المذكورة قصصها فى السورة أو المعلومة للرسول صلى الله عليه وسلم أو جماعة الرسل واللام للاستغراق (فضلنا بعضهم على بعض) بان خصصناه بمنقبة ليست لغيره (منهم من كلم الله) تفصيل له وهو موسى عليه الصلاة والسلام وقيل موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام كلم الله موسى ليلة الحيرة وفى الطور ومحمدا عليه الصلاة والسلام ليلة المعراج حين كان قاب قوسين أو أدنى وبينهما بون بعيد وقرئ كلم الله وكالم الله بالنصب فانه كلم الله كما أن الله كلمه ولذلك قيل كليم الله بمعنى مكالمه (ورفع بعضهم درجات) بان فضله على غيره من وجوه متعددة أو بمراتب متباعدة وهو محمد صلى الله عليه وسلم فانه خصه بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمعجزات المستمرة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلمية والعملية الفائتة للحصر والابهام لتفخيم شأنه كأنه العلم المتعين لهذا الوصف المستغنى عن التعيين وقيل ابراهيم عليه السلام خصه بالخلة التى هى أعلى المراتب وقيل ادريس عليه السلام لقوله تعالى ورفعناه مكانا عليا وقيل أولو العزم من الرسل (وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس) خصه بالتعيين لافراط اليهود والنصارى فى تحقيره وتعظيمه وجعل معجزاته سبب تفضيله لانها آيات واضحة ومعجزات عظيمة لم يستجمعها غيره (ولو شاء الله) أى هدى الناس جميعا (ما اقتتل الذين من بعدهم) من بعد الرسل (من بعد ما جاءتهم البينات) أى المعجزات الواضحة لاختلافهم فى الدين وتضليل بعضهم بعضا (ولكن اختلفوا فمنهم من آمن) بتوفيقه التزام دين الانبياء تفضلا (ومنهم من كفر) لاعراضه عنه بخذلانه (ولو شاء الله ما اقتتلوا) كرره للتأكيد (ولكن الله يفعل ما يريد) فيوفق من يشاء فضلا ويخذل من يشاء عدلا والآية دليل على ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام متفاوتة الاقدام وانه يجوز تفضيل بعضهم على بعض ولكن بقاطع لان اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل وان

معجزاته وآياته من كرامة الله لا بكونه الها أو ابنه كما زعمت النصارى وافادة انه ابن مريم لانه ابن الله

الحوادث

(قوله وهو محمد عليه الصلاة والسلام) وانما ذكر بين الكليم وبين عيسى فان خير الأمور أوساطها (قوله كأنه العلم المتعين) أى كأنه المشهور المتعين (قوله أعلى المراتب) ليس المراد انها أعلى كل مرتبة اذ مرتبة المحبة أعلى ولذا كان ابراهيم خليل الله ومحمد حبيب الله عليهما الصلاة والسلام ولعل المراد انها أعلى من غير المحبة وقد بسط القاضى عياض الفرق بينهما فى كتاب الشفاء (قوله ويخذل من شاء عدلا) فيه ان الخذلان أو لا ضلال لا يلزم ان يكونا للعدل بل بحسب الارادة والمشيئة وعدم الفضل فى شأنه الا ان يقال الخذلان المناسب لكل من خذل بحسب الفطرة فهو وضع الشئ فى محله فيكون عدلا (قوله لكن بقاطع) ليس المراد انه يعلم من الآيات المذكورة ان التفضيل لا يكون الا بالقاطع وانما هو أمر يعلم من خارج بل الغرض ان يعلم من الآيات انه يجوز تفضيل بعضهم على بعض

(قوله وانما رفعت ثلاثتها الخ) أى المناسب لقصد التعميم ان يفتح الثلاثة ليكون لالنفى الجنس فرفعها النكتة ذكرها فان قلت اذا قدر السؤال الذى ذكره كان الجواب المطابق ان يقال ليس فيه أى فى اليوم بيع ولا خلة ولا شفاعة من غير الزيادة المتقدمة عليه قلنا الآية مشتملة على الجواب مع زيادة الفائدة (قوله والكافرون هم الظالمون) فان قيل ضمير الفصل للحصر فيجب ان يكون الظلم مقصورا على الكفار ولا يتجاوز الى غيرهم وليس كذلك لان الفاسقين أيضا ظالمون قلنا قد يجىء الضمير المذكور لمجرد التأكيد وقد يجىء لقصر المسند اليه على المسند فهذا يصح ان يكون من كل منهما قال العلامة التفتازانى فى شرح التلخيص قد يكون ضمير الفصل لمجرد التأكيد اذا كان التخصيص حاصلا بدونه بان يكون فى الكلام ما يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو ان الله هو الرزاق أو قصر المسند اليه على المسند نحو الكرم هو التقوى فان قيل لعل المراد كال الظلم قلنا اذا أريد بالكافر مانع الزكاة كما صرح به المصنف فليس هو بكامل فى الظلم بل الكامل فيه الكافر ويمكن ان يقال الكمال له مراتب منها مرتبة الظلم الحاصل لمانع الزكاة وان كان الكافر أشد ظلما (قوله والمعنى انه مستحق العبادة لاغير) قد سبق فى الكتاب ان الاله بمعنى المعبود حقا كان أو باطلا لكن ههنا لا يصح ان يكون المراد هذا المعنى العام والالاختل الحصر اذ المعبود الباطل كثير فلذا قال المراد من الاله المعبود بالحق (قوله وللنحاة خلاف) يعنى ان بعضهم على ان لاحاجة الى تقدير الخبر اذ الكلام يتم بدونه (قوله فى الوجود أو يصح ان يوجد) الفرق ان الاول لا ينفى بحسب الظاهر امكان اله آخر وانما ينفى وجوده والثانى ينفى امكانه (قوله وكل ما يصح له فهو واجب) أى كل ما صح له من الصفات الحقيقية التى منها الحياة بخلاف الصفات الاضافية ككونه موجد الزيد بالفعل فانه

الحوادث بيد الله سبحانه وتعالى تابعة لمشيئته خيرا كان أو شرا ايمانا أو كفرا (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم) ما أوجبت عليكم انفاقه (من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) من قبل أن يأتى يوم لا تقدرون فيه على تدارك ما فرطتم والخلاص من عذابه اذ لا بيع فيه فتحصلون ما تنفقونه أو تفتدون به من العذاب ولا خلة حتى يعينكم عليه أخلاؤكم أو يسامحوكم به ولا شفاعة الا لمن أذن له الرحمن ورضى له قولا حتى تتكلوا على شفعاء تشفع لكم فى حط ما فى ذممكم وانما رفعت ثلاثتها مع قصد التعميم لانها فى التقدير جواب هل فيه بيع أو خلة أو شفاعة وقد فتحها ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب على الاصل (والكافرون هم الظالمون) يريد والتاركون للزكاة هم الظالمون الذين ظلموا أنفسهم أو وضعوا المال فى غير موضعه وصرفوه على غير وجهه فوضع الكافرون موضعه تغليظا لهم وتهديدا كقوله ومن كفر مكان ومن لم يحج وايذانا بان ترك الزكاة من صفات الكفار لقوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة (الله لا اله الا هو) مبتدأ وخبر والمعنى انه المستحق للعبادة لاغير وللنحاة خلاف فى انه هل يضمر للا خبر مثل فى الوجود أو يصح أن يوجد (الحى) الذى يصح أن يعلم ويقدر وكل ما يصح له فهو واجب لا يزول لامتناعه عن القوة والامكان (القيوم) الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه فيعول من قام بالامر اذا حفظه وقرئ القيام والقيم (لا تأخذه سنة ولا نوم) السنة فتور يتقدم النوم قال ابن الرقاع

وسنان أقصده النعاس فرنقت * فى عينه سنة وليس بنائم

والنوم حال تعرض للحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأسا وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود والجملة نفى للتشبيه وتأكيد لكونه حيا قيوما فان من أخذه نعاس أو نوم كان مؤف الحياة قاصرا فى

قد لا يتصف البارى تعالى به وقد بسط هذا الكلام فى علم الكلام (قوله من قام بالامر حفظه) فان قيل اذا كان القيام بمعنى الحفظ فمن أين يعلم الدوام بل معناه المبالغ فى الحفظ ولم يفهم من مجرد ذلك دوام الحفظ اذ يمكن وقوع الحفظ الذى بلغ مرتبة قوته وان لم يكن دائما كما انه يمكن وقوع السور الشديد مثلا وان لم يكن دائما والجواب ان المراد من المبالغة فى الحفظ دوامه لان المتبادر من الجنس الفرد الكامل وكمال الحفظ بدوامه فان من لم يحفظ الشئ دائما فكأنه لم يحفظ (قوله والنوم حال تعرض للحيوان الخ) قد يعرض هذا من المرض كالاغماء والغشى ولا يسمى فى العرف نوما والاولى أن يعتبر قيد آخر فى التعريف وهو ان يمكن ايقاظ صاحبه (قوله وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه الخ) فان فى صورة الاثبات اذا أريد المبالغة يقدم الاضعف فتقول شجاع باسل وفى صورة النفى يعكس فتقول ليس بباسل بل ليس بشجاع ولا يقال ليس بشجاع بل ليس بباسل كما لا يخفى واعلم ان تقديم السنة على النوم يفيد المبالغة من حيث ان نفى السنة يدل على نفى النوم فنفيه ثانيا صريحا يفيد المبالغة (قوله تأكيدا لكونه حيا قيوما) لك أن تقول ان المصنف فسر الحى بمن يصح ان يعلم ويقدر ومجرد ماذكر لا يستلزم عدم كون الحياة

الحفظ والتدبير ولذلك ترك العاطف فيه وفى الجمل التى بعده (له ما فى السموات وما فى الارض) تقرير لقيوميته واحتجاج به على تفرده فى الالوهية والمراد بما فيهما ما وجد فيهما داخلا فى حقيقتهما أو خارجا عنهما متمكنا فيهما فهو أبلغ من قوله له السموات والارض وما فيهن (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه) بيان لكبرياء شأنه سبحانه وتعالى وانه لا أحد يساويه أو يدانيه يستقل بان يدفع ما يريده شفاعة واستكانة فضلا عن أن يعاوقه عنادا أو مناصبة أى مخاصمة (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) ما قبلهم وما بعدهم أو بالعكس لانك مستقبل المستقبل ومستدبر الماضى أو أمور الدنيا وأمور الآخرة أو عكسه أو ما يحسونه وما يعقلونه أو ما يدركونه وما لا يدركونه والضمير لما فى السموات والارض لان فيهما العقلاء أو لما دل عليه من ذا من الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام (ولا يحيطون بشئ من علمه) من معلوماته (الا بما شاء) أن يعلموه وعطفه على ما قبله لان مجموعهما يدل على تفرده بالعلم الذاتى التام الدال على وحدانيته سبحانه وتعالى (وسع كرسيه السموات والارض) تصوير لعظمته وتمثيل مجرد كقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ولا كرسى فى الحقيقة ولا قاعد وقيل كرسيه مجاز عن علمه أو ملكه مأخوذ من كرسى العالم والملك وقيل جسم بين يدى العرش ولذلك سمى كرسيا محيط بالسموات السبع لقوله عليه الصلاة والسلام ما السموات السبع والارضون السبع من الكرسى الا كحلقة فى فلاة وفضل العرش على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة ولعله الفلك المشهور

بفلك

مؤلفة والجواب أن يقال ان كل صفة حصلت له تعالى يجب أن تكون فى مرتبة الكمال فالحياة أيضا كذلك فهو الحى الكامل حياته فيجب ان لا يعرضه فتور ونعاس والالتفات كمال الحياة وقس عليه صفة القيوم واعلم ان من فوائد قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم انه لما قيل انه تعالى حى يمكن أن يختلج فى بعض الخواطر القاصرة ان حياته تعالى من جنس حياة الاحياء الأخر فازيل ذلك بقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم (قوله ولذلك ترك العاطف) أقول لما تقرر فى المعانى من ان الجمل التى أكد بعضها ببعض يترك العطف بينهما لشدة الاتصال (قوله وتقرير لقيوميته) فان له ما فى السموات وما فى الارض يدل على اختصاصهما به فيكونان مختصين به تعالى من حيث الوجود ومن حيث الحفظ لان اختصاصهما به من غير وجه دون وجه ترجيح من غير مرجح فيكون هو تعالى حافظا لهما دون غيره فيكون قيوما (قوله واحتجاج على وحدانيته) اذ لما كان ما فى السموات وما فى الارض مختصا به لا مدخل للغير بالتصرف فيهما لم يكن اله آخر اذ لو كان لكان له التصرف أيضا (قوله فهو أبلغ من له السموات والارض وما فيهن) لانه يعلم من التركيب القرآنى ان له السموات والارض وان لم يصرح به بقرينة قوله تعالى له ما فى السموات وما فى الارض لان ما فى السموات والارض أعم من أجزائهما أو من الاجسام الحاصلة فيهما واذا كان كل واحد من أجزائهما ماله تعالى فالكل أيضا كذلك فهذا طريق الاستدلال وهو فائت فى العبارة المذكورة وهو له السموات والارض وما فيهن * وههنا نظر وهو ان ما ذكر من عموم الحكم للاجزاء وللاشياء المتمكنة يعلم من قوله وما فيهن فيكون فيه استدلال أيضا بكون السموات والارض له وان علم صريحا أيضا من قوله له السموات والارض و يمكن أن يقال غرضه ان قوله تعالى ما فى السموات وما فى الارض بتكرير ما دل على ان كل جزء للسموات وكل جزء للارض سواء كان ذلك الجزء خاصا بواحد منهما كالفصل أو مشتركا بينهما كالجنس فهو لله تعالى وأما قوله وما فيهن لا يدل على ما ذكر صريحا بل ظاهره الدلالة على ان الجزء المشترك له وكذا نقول فى الامور الخارجة فان ظاهر هذه العبارة دال على ان الامور الموجودة فيهما ماله تعالى وأما الامور التى وجدت فى احداهما دون الاخرى فلا يدل ظاهر العبارة عليه فتأمل (قوله مستقل بان يدفع الخ) يوهم انه يمكن دفع ما يريده بشفاعة لكن لا بالاستقلال والحال ان دفع ما اراد الله ليس بممكن والاولى ان يقال لا يمكن لاحد أن يدفع البلاء النازل على شخص بشفاعة الا باذنه (قوله أو أمور الدنيا والآخرة وعكسه) الاول أن يكون ما بين أيديهم أمور الدنيا وما خلفهم أمور الآخرة والثانى وهو عكس الاول أن يكون ما بين أيديهم أمور الآخرة وما خلفهم أمور الدنيا لان الشخص مستقبل للآخرة مستدبر للدنيا (قوله لان مجموعهما يدل على تفرده بالعلم الذاتى الخ) التفرد فى العلم يحصل بشيئين أحدهما كونه عالما والثانى انتفاؤه عن غيره وهذان حصلا من مجموع القرينتين اذ من الاولى يعلم انه تعالى عالم بجميع الاشياء ومن الثانية انه لا يعلم غيره شيأ الا أن يعلمه الله وأما كونه دالا على وحدانيته فان تفرده بالعلم مستلزم للوحدانية اذ لو كان اله آخر لزم اشتراكه فى العلم اذ الاله المعبود بالحق يجب أن يتصف بجميع صفات الكمال (قوله تصوير لعظمته الخ) أراد ان المعنى بهذه العبارة الدلالة على غاية العظمة والكبرياء لان من له ذلك الكرسى لا بد أن يكون عظيما غاية العظمة ولذا قال العلامة التفتازانى انه من باب اطلاق المركب الحسى المتوهم على المعنى العقلى المحقق (قوله ولذلك يسمى كرسيا)

لأن ماهو كرسى فى الحقيقة قد يوضع بين يدى العرش الذى هو السرير العظيم (قوله تعالى ولا يؤده حفظهما) فان قيل لم ذكرت هذه القرينة بواو العطف بخلاف القرائن السابقة قلنا لانها ليست تأكيد لما قبلها اذ لا يلزم من حفظها السموات والأرض سعة الكرسى لهما ولا يلزم من العلو والعظمة عدم الاود بحفظهما (قوله اذ القيوم هو القائم بنفسه الخ) أى الموجود بنفسه فالمراد من القيام الوجود والمبالغة فيه المستفادة من الصيغة أن يكون حصول الوجود بنفسه وما كان وجوده بنفسه فهو واجب الوجود والواجب يكون موجدا لغيره (قوله منزه عن التحيز والحلول) الظاهر ان هذا مستفاد من قوله تعالى القيوم لانه الموجود بذاته أى ما يكون ذاته كافية فى وجوده لا يحتاج الى سواه فلا يكون متحيزا ولا حالا فى شئ والا لاحتاج وجوده الى الحيز والمحل بل نقول اذا كان متحيزا كان جسما فكان مركبا من الاجزاء فيحتاج اليها واذا كان حالا فيه كان محتاجا اليه فلا تكون ذاته كافية فى وجوده ويحتمل أن يستفاد من أشياء أخر مذكورة فى الآية فتأمل (قوله منزه عن التغير والفتور) هذا يستفاد من قوله لا تأخذه سنة ولا نوم وفيه انه ينفى تغيرا وفتورا مخصوصا يكون بالسنة والنوم ولا يلزم من مجرد ماذكر عدم التغير والفتور أصلا ويمكن أن يقال انه مستفاد من قوله ولا يؤده حفظهما أو من

بفلك البروج وهو فى الاصل اسم لما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد وكأنه منسوب الى الكرس وهو الملبد (ولا يؤده) أى ولا يثقله مأخوذ من الاود وهو الاعوجاج (حفظهما) أى حفظه السموات والارض فحذف الفاعل وأضاف المصدر الى المفعول (وهو العلى) المتعالى عن الانداد والاشباه (العظيم) المستحقر بالاضافة اليه كل ماسواه وهذه الآية مشتملة على أمهات المسائل الالهية فانها دالة على أنه تعالى موجود واحد فى الالوهية متصف بالحياة واجب الوجود لذاته موجد لغيره اذ القيوم هو القائم بنفسه المقيم لغيره منزه عن التحيز والحلول مبرأ عن التغير والفتور لا يناسب الاشباح ولا يعتريه ما يعترى الارواح مالك الملك والملكوت ومبدع الاصول والفروع ذو البطش الشديد الذى لا يشفع عنده الا من أذن له عالم الاشياء كلها جليها وخفيها كليها وجزئيها واسع الملك والقدرة كل ما يصح ان يملك ويقدر عليه لا يؤده شاق ولا يشغله شأن متعال عما يدركه وهم عظيم لا يحيط به فهم ولذلك قال عليه الصلاة والسلام ان أعظم آية فى القرآن آية الكرسى من قرأها بعث الله ملكا يكتب من حسناته ويمحو من سيآته الى الغد من تلك الساعة وقال من قرأ آية الكرسى فى دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق أو عابد ومن قرأها اذا أخذ مضجعه آمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والابيات حوله (لا اكراه فى الدين) اذ الاكراه فى الحقيقة الزام الغير فعلا لا يرى فيه خيرا يحمله عليه ولكن (قد تبين الرشد من الغى) تميز الايمان من الكفر بالآيات الواضحة ودلت الدلائل على ان الايمان رشد يوصل الى السعادة الابدية والكفر غى يؤدى الى الشقاوة السرمدية والعاقل متى تبين له ذلك بادرت نفسه الى الايمان طلبا للفوز بالسعادة والنجاة ولم يحتج الى الاكراه والالجاء وقيل اخبار فى معنى النهى أى لا تكرهوا فى الدين وهو اما عام منسوخ بقوله جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم أو خاص باهل الكتاب لما روى ان

غيره فتأمل (قوله لا يناسب الاشباح) أى الاشباح مطلقا سيما الاشباح التى لها حياة اذ كل حيوان تأخذه السنة والنوم (قوله مالك الملك والملكوت) مستفاد من قوله تعالى له ما فى السموات وما فى الارض لان السموات وما فيها سوى الكواكب مغيبات عن الحس وهو المراد بالملكوت (قوله عالم بالاشياء كليها وجزئيها) لانه فسر ما بين الايدى بالمحسوسات والمحسوسات الجزئيات وفسر ما خلفهم بالمعقولات وهى شاملة للكليات وعدم التقييد بشئ يفيد العموم فى الخطابيات فيفيد

قوله تعالى يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم علمه بجميع الاشياء (قوله عليه السلام لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت) فان قيل مفهوم الحديث ان الموت يمنع من دخول الجنة لكنه ليس كذلك بل هو سبب الدخول فيها والجواب ان المراد من قوله الا الموت الا تأخر الموت وامتداد الحياة والمعنى انه لم يمنع من دخوله الجنة الا امتداد حياته وتأخر الموت عن تلك المدة (قوله اذ الاكراه فى الحقيقة الخ) لك أن تقول الاكراه الزام الغير ما يخالف مشتهى طبعه فنفى الاكراه فى الدين غير متحقق بالنسبة الى كل أحد حتى يصح نفى جنس الاكراه بل انتفاؤه بالنسبة الى طبق الاصل السعيد كما يظهر من كلام المصنف ويمكن أن يكون المعنى لا ينبغى ان يكون اكراه فى الدين لوضوح دلائله القاطعة بحيث لا يبقى شك لمن له أدنى تأمل ويمكن ان يقال المراد من الاكراه ههنا ماذكره لكن قوله فى الحقيقة يأبى عن ذلك (قوله أى لا تكرهوا فى الدين) أى على الدخول فى الدين والاولى أن يقال ان فى بمعنى على أى لا تكرهوا على الدين كما قال لا تكرهوا فتياتكم على البغاء (قوله أو خاص بأهل الكتاب لما روى الخ) لم لا يجوز أن يكون سبب نزولها قصة بعض أهل الكتاب كما ذكر لكن يكون الحكم عاما لهم ولغيرهم

أنصاريا كان له ابنان تنصرا قبل المبعث ثم قدما المدينة فلزمهما أبوهما وقال والله لا أدعكما حتى تسلما فأبيا فاختصموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الانصاري يارسول الله أيدخل بعضي النار وأنا أنظر اليه فنزلت فخلاهما (فمن يكفر بالطاغوت) بالشيطان أو الاصنام أو كل ما عبد من دون الله أو صد عن عبادة الله تعالى فعلوت من الطغيان قلبت عينه ولامه (ويؤمن بالله) بالتوحيد وتصديق الرسل (فقد استمسك بالعروة الوثقى) طلب الامساك من نفسه بالعروة الوثقى من الحبل الوثيق وهي مستعارة لمتمسك الحق من النظر الصحيح والرأي القويم (لا انفصام لها) لا انقطاع لها يقال فصمته فانفصم اذا كسرته (والله سميع) بالاقوال (عليم) بالنيات ولعله تهديد على النفاق (الله ولي الذين آمنوا) محبهم أو متولي أمورهم والمراد بهم من أراد ايمانه وثبت في علمه أنه يؤمن (يخرجهم) بهدايته وتوفيقه (من الظلمات) ظلمات الجهل واتباع الهوى وقبول الوساوس والشبه المؤدية الى الكفر (الى النور) الى الهدى الموصل الى الايمان والجملة خبر بعد خبر أو حال من المستكن في الخبر أو من الموصول أو منهما أو استئناف مبين أو مقرر للولاية (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت) أي الشياطين أو المضلات من الهوى والشيطان وغيرهما (يخرجونهم من النور الى الظلمات) من النور الذي منحوه بالفطرة الى الكفر وفساد الاستعداد والانهماك في الشهوات أو من نور البينات الى ظلمات الشكوك والشبهات وقيل نزلت في قوم ارتدوا عن الاسلام واسناد الاخراج الى الطاغوت باعتبار التسبب لا يأبى تعلق قدرته تعالى وارادته به (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وعيد وتحذير ولعل عدم مقابلته بوعد المؤمنين تعظيم لشأنهم (ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه) تعجيب من محاجة نمروذ وحماقته (ان آتاه الله الملك) لان آتاه أي أبطره ايتاء الملك وحمله على المحاجة أو حاج لاجله شكرا له على طريقة العكس كقولك عاديتني لاني أحسنت اليك أو وقت ان آتاه الله الملك وهو حجة على من منع ايتاء الله الملك الكافر من المعتزلة (اذ قال ابراهيم) ظرف لحاج أو بدل من ان آتاه الله الملك على الوجه الثاني (ربي الذي يحيي ويميت) يخلق الحياة والموت في الاجساد وقرأ حمزة رب بحذف الياء (قال أنا أحيي وأميت) بالعفو عن القتل والقتل وقرأ نافع أنا بلا ألف (قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) اعرض ابراهيم عليه الصلاة والسلام عن الاعتراض على معارضته الفاسدة الى الاحتجاج بما لا يقدر فيه على نحو هذا التمويه دفعا للمشاغبة وهو في الحقيقة عدول عن مثال خفي الى مثال جلي من مقدوراته التي يعجز عن الاتيان بها غيره لا عن حجة الى أخرى ولعل نمروذ زعم أنه يقدر أن يفعل كل جنس يفعله الله فنقضه ابراهيم بذلك وانما حمله عليه بطر الملك وحماقته أو اعتقاد الحلول وقيل لما كسر ابراهيم

(قوله فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله) انما قدم الكفر بالطاغوت على الايمان بالله لان الشخص مالم يخالف الشيطان ويترك عبادة غيره تعالى لم يؤمن بالله فالكفر بالطاغوت مقدم على الايمان كما قالوا ان التخلية والتجلية مقدمتان على التحلية (قوله قلب عينه ولامه) أي جعل عينه مكان لامه ولامه مكان عينه ثم جعلت الياء ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها (قوله فقد استمسك بالعروة الوثقى) فيه استعارتان تبعية وتحقيقية فقوله تعالى استمسك المأخوذ من الاستمساك تبعية والعروة الوثقى تحقيقية (قوله لا انفصام لها) جملة حالية من العروة الوثقى أو مستأنفة كأنه قيل هل لها انقطاع بوجه فقيل لا (قوله والمراد بهم من أراد ايمانه الخ) انما فسره بذلك ليناسب قوله تعالى يخرجونهم من الظلمات الى النور اذ لو كان المراد منهم المؤمنين بالفعل لكان الاخراج تحصيلا للحاصل ولك أن تقول اذا فسر الظلمات بالجهالات واتباع الهوى كما فعله المصنف يمكن أن يكون المراد من المؤمنين الذين يؤمنون بالفعل ولا حاجة الى التأويل الذي ذكره لان المؤمن قد يعرض له الجهالات والشبه والوساوس المؤدية الى الكفر لو لم يعصمه الله (قوله أو حاج لاجله شكرا له) هذه العبارة ليست على ما ينبغي لانه لم يحاج في ربه شكرا له في الحقيقة والاولى ما ذكره صاحب الكشاف وهو انه وضع المحاجة في ربه موضع ما وجب عليه من الشكر على ان آتاه الله الملك وكأن المحاجة كانت كذلك ويكون المعنى جعل محاجة ابراهيم في ربه بدل ما وجب عليه من شكر ربه لان آتاه الله الملك وهذا الوجه فيه تكلف والاول من الوجهين الذين ذكرهما أولى ويمكن أن يقال المعنى ان محاجة ابراهيم في ربه بسبب جعل الله اياه ملكا لان ملكه صار سبب عتوه وطغيانه حتى حاج ابراهيم في ربه فتكون اللام المقدرة لمجرد العلية لا للغرض والاولى أن يقال ان الحرف المقدر هو الباء السببية لا اللام (قوله على الوجه الثاني) المراد من الوجه الثاني أن يكون المراد من قوله تعالى ان آتاه الله الملك وقت ان آتاه الله حتى يكون ظرف بدلا عن ظرف (قوله لا عن حجة الى أخرى) بل الحجتان من نوع واحد لان كلا منهما من مقدوراته تعالى لا يشك عاقل في عدم قدرة الغير عليه أما

عليه

الاحياء فظاهر وأما الامانة فلانه ليس فى قدرة العبد وانما الذى يقدر عليه قطع العضو مثلا والامانة التى هى زهوق الروح وخروجه عن البدن فبقدرة الله تعالى فادعاه نمروذ من الاحياء والامانة ليستا على حقيقتهما فكفى لابراهيم عليه الصلاة والسلام ان يدفع ماقاله بانه ليس باحياء وامانة حقيقة لكنه انتقل الى مثال آخر أظهر دلالة على المطلوب كالشمس فى غاية الظهور لا يقدر الكافر ادعاء مثله وانما لم يفعل ذلك فى أول الامر لان سكوت الخصم بعدان اشتغل بالبحث والجدال أقطع وفى الزامه أظهر (قوله بالامتناع عن قبول الهداية) انما فسره بذلك لان الشخص قد يكون كافرا ظالما ثم يصير مؤمنا لكن الظالم الذى لا يهديه الله من خاق للاباء والامتناع عن قبول الحق (قوله اذرأيت الخ) انما قدر هذا ليكون عطف قصة على قصة ولم يعطفه على الذى حاج ليكون تقديره ألم تر الى مثل الذى مر والمنكرون للبعث والحشر كثير فى زمانه صلى الله عليه وسلم لما سيجىء من انه لا يصح أن يقال ألم تر الى مثل فلان واعتذر

عليه الصلاة والسلام الاصنام سجنه أياما ثم أخرجه ليحرقه فقال له من ربك الذى تدعو اليه وحاجه فيه (فبهت الذى كفر) فصار مبهوتا وقرئ فبهت أى فغلب ابراهيم الكافر (والله لا يهدى القوم الظالمين) الذين ظلموا أنفسهم بالامتناع عن قبول الهداية وقيل لا يهديهم محجة الاحتجاج أو سبيل النجاة أو طريق الجنة يوم القيامة (أو كالذى مر على قرية) تقديره أو أرأيت مثل الذى فحذف لدلالة ألم تر عليه وتخصيصه بحرف التشبيه لان المنكر للاحياء كثير والجاهل بكيفيته أكثر من ان يحصى بخلاق مدعى الربوبية وقيل الكاف مزيدة وتقدير الكلام ألم تر الى الذى حاج أو الذى مر وقيل انه عطف محمول على المعنى كأنه قيل ألم تر كالذى حاج أو كالذى مر وقيل انه من كلام ابراهيم ذكره جوابا لمعارضته وتقديره أو ان كنت تحيى فاحى كاحياء الله تعالى الذى مر على قرية وهو عزير ابن شرحيا أو الخضر أو كافر بالبعث ويؤيده نظمه مع نمروذ والقرية بيت المقدس حين خربه بختنصر وقيل القرية التى خرج منها الالوف وقيل غيرهما واشتقاقها من القرى وهو الجمع (وهى خاوية على عروشها) خالية ساقطة حيطانها على سقوفها (قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها) اعترافا بالقصور عن معرفة طريق الاحياء واستعظاما لقدرة المحيى ان كان القائل مؤمنا واستبعادا ان كان كافرا وانى فى موضع نصب على الظرف بمعنى متى أو على الحال بمعنى كيف (فاماته الله مائة عام) فالبثه ميتا مائة عام أو اماته الله فلبث ميتا مائة عام (ثم بعثه) بالاحياء (قال كم لبثت) القائل هو الله وساغ ان يكلمه وان كان كافرا لانه آمن بعد البعث أو شارف الايمان وقيل ملك أو نبى (قال لبثت يوما أو بعض يوم) كقول الظان وقيل انه مات ضحى وبعث بعد المائة قبيل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس يوما ثم التفت فرأى بقية منها فقال أو بعض يوم على الاضراب (قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه) لم يتغير بمرور الزمان واشتقاقه من السنة والهاء أصلية ان قدرت لام السنة هاء وهاء سكت ان قدرت واوا وقيل أصله لم يتسنن من الحمأ المسنون فابدلت النون الثالثة حرف علة كتقضى البازى وانما أفرد الضمير لان الطعام والشراب كالجنس الواحد وقيل كان طعامه تينا وعنبا وشرابه عصيرا أو لبنا وكان

بعضهم عن هذا التقدير بانه أخف من تقدير ألم تر لانه متعد بالى فيحتاج الى زيادة تقدير وقال بعض آخر الكاف فى موضع نصب معطوفة على معنى الكلام تقديره عند الفراء والكسائى هل رأيت كالذى حاج ابراهيم أو كالذى مر على قرية أقول فان قيل اذا كان الكاف بمعنى المثل لا حاجة الى تقدير أرأيت بل تجعله معطوفا على الذى حاج فالمعنى ألم تر الى مثل الذى مر على قرية قلنا يرد عليه ما ذكره العلامة التفتازانى من ان ألم تر يتعلق الى المتعجب منه ولا يصح ان يقال ألم تر الى مثله بل يقال أرأيت مثله (قوله أو استبعادا ان كان كافرا) لا يختص الاستبعاد بالكافر اذ يمكن استبعاد احياء الموتى من المؤمن لانه بعيد عن نظر العقول وان كان مصدقا به بالنظر الى النصوص نعم التوقف فيه أو الجزم بخلافه مختص بالكافر (قوله وهى خاوية على عروشها) بان سقط السقف أولا ثم سقط الحائط عليه (قوله فالبثه مائة عام الخ) انما فسره بذلك لان الامانة وهى الفعل الذى هو ازالة الروح واخراجه عن البدن لا يكون فى المائة بل فى زمان قليل ثم لبث الشخص ميتا (قوله على الاضراب) أى يكون أو بمعنى بل كما فى قوله تعالى الى مائة ألف أو يزيدون (قوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه) فان قيل ماوجه ربط هذه الجملة بما قبلها بالفاء قلت ههنا مقدر تقديره ان حصل لك عدم طمأنينة فى أمر البعث فانظر الى طعامك وشرابك السريع التغيير حتى تعرف انه لم يتسنه فانه من الآيات العظام فمن قدر على مثله قدر على البعث ويمكن ان يكون المراد من قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه انظر الى ماطعمته وشربته قبل ذلك فانك تجده غير متغير عما كان وعلى هذا يكون طعامه وشرابه معادين دالين على اعادة المعدوم (قوله تقضى البازى) أصله تقضض البازى وهو سقوطه فى طيرانه فاستثقل ثلاث ضادات فقلب الاخير ياء

(قوله فننشرها من أنشر الله الموتى) أى ننشرها فى قراءة هذه القراء بالراء المهملة وفى قراءة الباقين بالزاى المعجمة (قوله فلما تبين له ان الله على كل شئ قدير قال اعلم ان الله على كل شئ قدير) هكذا فى الكشاف قال الامام لا يخلو هذا التأويل عن تعسف بل الوجه القوى لما تبين له أمر الامانة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شئ قدير فان قيل كيف يكون مشاهدة احياء الموتى واليقين به سببا للعلم بان الله على كل شئ قدير قلنا يمكن ان تكون المشاهدة المذكورة سببا للالهام بما ذكر بانه لما شاهد ما ذكر ألهمه الله تعالى بذلك أو جعل الفعل المذكور دالا على كمال القدرة أقول فى هذا الترديد تأمل (قوله أو ما قبله) عطف على ما بعده أى

الكل على حاله وقرأ حمزة والكسائى لم يتسن بغير الهاء فى الوصل (وانظر الى حمارك) كيف تفرقت عظامه أو انظر اليه سالما فى مكانه كما ربطته حفظناه بلا ماء وعلف كما حفظنا الطعام والشراب من التغير والاول أدل على الحال وأوفق لما بعده (ولنجعلك آية للناس) أى وفعلنا ذلك لنجعلك آية روى أنه أتى قومه على حماره وقال أنا عزير فكذبوه فقرأ التوراة من الحفظ ولم يحفظها أحد قبله فعرفوه بذلك وقالوا هو ابن الله وقيل لما رجع الى منزله كان شابا وأولاده شيوخا فاذا حدثهم بحديث قالوا حديث مائة سنة (وانظر الى العظام) يعنى عظام الحمار أو الاموات الذين تعجب من احيائهم (كيف ننشزها) كيف نحييها أو نرفع بعضها على بعض ونركبه عليه وكيف منصوب بننشزها والجملة حال من العظام أى انظر اليها محياة وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو ويعقوب ننشرها من أنشر الله الموتى وقرئ ننشرها من نشر بمعنى أنشر (ثم نكسوها لحما فلما تبين له) فاعل تبين مضمر يفسره ما بعده تقديره فلما تبين له ان الله على كل شئ قدير (قال اعلم ان الله على كل شئ قدير) فحذف الاول لدلالة الثانى عليه أو يفسره ما قبله أى فلما تبين له ما أشكل عليه وقرأ حمزة والكسائى قال اعلم على الامر والآمر مخاطبه أو هو نفسه خاطبها به على طريق التبكيت (واذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى) انما سأل ذلك ليصير علمه عيانا وقيل لما قال نمروذ أنا أحيي وأميت قال له ان احياء الله تعالى برد الروح الى بدنها فقال نمروذ هل عاينته فلم يقدر أن يقول نعم وانتقل الى تقرير آخر ثم سأل ربه ان يريه ليطمئن قلبه على الجواب ان سئل عنه مرة أخرى (قال أو لم تؤمن) بانى قادر على الاحياء باعادة التركيب والحياة قال له ذلك وقد علم أنه أغرق الناس فى الايمان ليجيب بما أجاب به فيعلم السامعون غرضه (قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) أى بلى آمنت ولكن سألت ذلك لازيد بصيرة وسكون قلب بمضامة العيان الى الوحى أو الاستدلال (قال فخذ أربعة من الطير) قيل طاوسا وديكا وغرابا وحمامة ومنهم من ذكر النسر بدل الحمامة وفيه ايماء الى ان احياء النفس بالحياة الابدية انما يتأتى باماتة حب الشهوات والزخارف الذى هو صفة الطاوس والصولة المشهور بها الديك وخسة النفس وبعد الامل المتصف بهما الغراب والترفع والمسارعة الى الهوى الموسوم بهما الحمام وانما خص الطير لانه أقرب الى الانسان وأجمع لخواص الحيوان والطير مصدر سمى به أو جمع كصحب (فصرهن اليك) فاملهن واضممهن اليك لتتأملها وتعرف شياتها لئلا تلتبس عليك بعد الاحياء وقرأ حمزة ويعقوب فصرهن بالكسر وهما لغتان

قال وما صيد الاعناق فيهم جبلة * ولكن أطراف الرماح تصورها

وقال وفرع يصير الجيد وحف كأنه * على الليث قنوان الكروم الدوالح

وقرئ

فاعل تبين مضمر يفسره قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير أو يفسره ما قبله وهو أمر الاحياء (قوله أو لم تؤمن) فان قيل ما فائدة هذا السؤال والحال انه تعالى لم يخف عليه خافية قلنا هذا من قبيل الكلام مع أهل المحبة بما كان معلوما للسائل والمخاطب كما فعل بموسى فى قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى وفعل موسى عليه السلام فى قوله هى عصاى أتوكأ عليها الآية وقال بعضهم لما كان السؤال بكيف قد يستعمل فى الشك جاء قوله أو لم تؤمن والرد ببلى ليزول الاحتمال اللفظى فى العبارة فان قيل قول ابراهيم ليطمئن قلبى يدل على فقد الطمأنينة قلنا معناه ليزول من قلبى الفكر فى كيفية الاحياء بتصويرها مشاهدة فتزول الكيفيات المحتملة وقال العلامة الطيبى هذا تكلف والقول ما سبق وهو ان فى جبلة الانسان الاختلاج والشك وان قرينته طلب الدلائل والتوفيق من الله تعالى أقول مثل هذا لا ينبغى ان يقال فى شأن الانبياء الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا (قوله لانه أقرب الى الانسان) اما فى الصورة فلان للطير رجلين كما للانسان واما فى السيرة فلكون بعض الطير أقوى ادراكا وحفظا حتى ان بعضهم تكلم كالانسان (قوله وهو أجمع لخواص الحيوان) اذ من جملة خواصه الطيران وهو للطير دون سائر الحيوان وسائر خواصه من الأكل والشرب والمشى حاصلة له أيضا (قوله تصورها) أى تميلها (قوله وفرع الخ) الفرع الشعر الوحف الكثير الليث صفحة العنق القنوان جمع القنو وهو

وقرئ فصرهن بضم الصاد وكسرها وهما لغتان مشددة الراء من صره يصره و يصره اذا جمعه وفصرهن
من التصرية وهى الجمع أيضا (ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ) أى ثم جزئهن وفرق أجزاءهن على
الجبال التى بحضرتك قيل كانت أربعة وقيل سبعة وقرأ أبو بكر جزؤا وجزؤ بضم الزاى حيث وقع
(ثم ادعهن) قل لهن تعالين باذن الله تعالى (يأتينك سعيا) ساعيات مسرعات طيرانا أو مشيا روى
أنه أمر بان يذبحها و ينتف ريشها و يقطعها فيمسك رؤسها و يخلط سائر أجزائها و يوزعها على
الجبال ثم يناديهن ففعل ذلك فجعل كل جزء يطير الى آخر حتى صارت جثثا ثم أقبلن فانضممن الى
رؤسهن وفيه اشارة الى أن من أراد احياء نفسه بالحياة الابدية فعليه ان يقبل على القوى البدنية
فيقتلها و يمزج بعضها ببعض حتى تنكسر سورتها فيطاوعنه مسرعات متى دعاهن بدعاية العقل
أو الشرع وكفى لك شاهدا على فضل ابراهيم عليه الصلاة والسلام و يمن الضراعة فى الدعاء وحسن
الادب فى السؤال انه تعالى أراه ما أراد ان يريه فى الحال على أيسر الوجوه وأراه عزيرا بعد ان أماته
مائة عام (واعلم ان الله عزيز) لا يعجز عما يريده (حكيم) ذو حكمة بالغة فى كل ما يفعله و يذره
(مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة) أى مثل نفقتهم كمثل حبة أو مثلهم كمثل باذر حبة
على حذف المضاف (أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة) أسند الانبات الى الحبة لما كانت من
الاسباب كما يسند الى الارض والماء والمنبت على الحقيقة هو الله تعالى والمعنى أنه يخرج منها ساق
يتشعب لكل منه سبع شعب لكل منها سنبلة فيها مائة حبة وهو تمثيل لا يقتضى وقوعه وقد يكون فى
الذرة والدخن وفى البر فى الاراضى المغلة (والله يضاعف) تلك المضاعفة (لمن يشاء) بفضله وعلى
حسب حال المنفق من اخلاصه وتعبه ومن أجل ذلك تفاوتت الاعمال فى مقادير الثواب (والله
واسع) لا يضيق عليه ما يتفضل به من الزيادة (عليم) بنية المنفق وقدر انفاقه (الذين ينفقون
أموالهم فى سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى) نزلت فى عثمان رضى الله تعالى عنه فانه جهز
جيش العسرة بالف بعير باقتابها وأحلاسها وعبد الرحمن بن عرف فانه أتى النبى صلى الله عليه وسلم
باربعة آلاف درهم صدقة والمن ان يعتد باحسانه على من أحسن اليه والاذى ان يتطاول عليه بسبب
ما أنعم عليه وثم للتفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى (لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم

المعقود الدوالح بالحاء المهملة من دلح اذا مشى بحمله غير منبسط الخطو لثقله عليه (قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ) لعل
وضع الاجزاء على الجبال ليشاهد الحال مشاهدة ظاهرة ولعل الواقعة بحضر ملأ كثير فناسب وضع الاجزاء على مكان عال حتى
يشاهدها خلق كثير وههنا كلام وهو ان لقائل ان يقول ان اللازم من الآية الكريمة ان بعد التجزئية والدعوة وضم بعض الاجزاء
الى بعض كانت الطيور الاربعة ولم يعلم ان الارواح الكائنة فى الطيور بعد العود هى بعينها التى كانت قبل لكن احياء الميت انما
يكون اذا كان الروح بعينه معادا فيه قلت قوله تعالى ثم ادعهن يأتينك سعيا يدل على ان الطيور المعادة بعينها هى المبتدأة لان الضمير
عائد الى الطيور الاربعة المتشخصة ثم ان السؤال والفعل المذكورين يدلان عليه والا لم يحصل الغرض (قوله فيقتلها و يمزج
بعضها ببعض الخ) ان أراد بالقتل المذكور افناء القوى البدنية فلا معنى . ازج بعضها ببعض حتى تنكسر سورتها
وان أراد بالقتل كسر سورتها كان قوله و يمزج بعضها ببعض تكرارا فتأمل (قوله مثل الذين ينفقون أموالهم الخ) قال صاحب الكشاف ولا بد ههنا من تقدير مضاف أى مثل نفقتهم كمثل حبة أو مثلهم كمثل باذر حبة أقول قد يقال يمكن عدم اعتبار الحذف بان يشبه المنفق نفسه بالحبة نفسها فكما ان المنفق يحصل بسببه أمور كثيرة نافعة يحصل بسبب الحبة أيضا أمور كثيرة نافعة لكن هذا التشبيه غير ملائم والملائم تشبيه النفقة بالحبة حتى يكون كل من الطرفين مادة لامور كثيرة أو تشبيه المنفق بالباذر ليكون كل شئ سببا فاعليا فى الظاهر (قوله ومن أجله تفاوتت
الاعمال فى مقادير الثواب) ظاهره يدل على ان تفاوت ثواب الاعمال منحصر فى ان يكون لتفاوت النية والاخلاص أو التعب وهذا
ينافى ماقاله أولا والله يضاعف لمن يشاء بفضله الا ان لا يقصد بتقديم الجار والمجرور وهو قوله ومن أجله الحصر أو يكون المراد من أجل
ماذكر حتى يعم الكل (قوله ان يعتد باحسانه على من أحسن اليه) معنى يعتد احسانه يصير احسانه معدودا فاذا تعدى بالباء صار معناه
يجعله معدودا فيؤول المعنى الى ان المن ان يعد المحسن احسانه على من أحسن اليه (قوله والاذى أن يتطاول عليه الخ) بان يقول له مثلا
باعد الله بينى و بينك أو أنت ثقيل علينا والاذى أعم من ذلك لكن المراد أذى يبطل به الثواب اه ولذا فسر بعضهم الاذى بان يذكر
احسانه لمن لا يحب الذى أحسن اليه وقوفه عليه (قوله وثم للتفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى) اى تركهما أعلى من نفس
الانفاق

يحزنون) لعله لم يدخل الفاء فيه وقد تضمن ماأسند اليه معنى الشرط ايهاما بانهم أهل لذلك وان لم يفعلوا فكيف بهم اذا فعلوا (قول معروف) رد جميل (ومغفرة) وتجاوز عن السائل والحاحه أو نيل المغفرة من الله بالرد الجميل أو عفو من السائل بان يعذر و يغتفر رده (خير من صدقة يتبعها أذى) خبر عنهما وانما صح الابتداء بالنكرة لاختصاصها بالصفة (والله غنى) عن انفاق بمن وايذاء (حليم) عن معاجلة من يمن و يؤذى بالعقوبة (يأيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى) لاتحبطوا أجرها بكل واحد منهما (كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) كابطال المنافق الذى يرائى بانفاقه ولا يريد به رضا الله تعالى ولا ثواب الآخرة أو مماثلين الذى ينفق رئاء الناس والكاف فى محل النصب على المصدر أو الحال ورئاء نصب على المفعول له أو الحال بمعنى مرائيا أو المصدر أى انفاقا رئاء (فمثله) أى فمثل المرائى فى انفاقه (كمثل صفوان) كمثل حجر أملس (عليه تراب فاصابه وابل) مطر عظيم القطر (فتركه صلدا) أملس نقيا من التراب (لايقدرون على شئ مما كسبوا) لاينتفعون بما فعلوا رئاء ولا يجدون له ثوابا والضمير للذى ينفق باعتبار المعنى لان المراد به الجنس أو الجمع كما فى قوله

ان الذى حانت بفلج دماؤهم * هم القوم كل القوم يا أم خالد

(والله لايهدى القوم الكافرين) الى الخير والرشاد وفيه تعريض بان الرئاء والمن والاذى على الانفاق من صفات الكفار ولابد للمؤمن أن يتجنب عنها (ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من أنفسهم) وتثبيتا بعض أنفسهم على الايمان فان المال شقيق الروح فمن بذل ماله لوجه الله ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه ثبتها كلها أو تصديقا للاسلام وتحقيقا للجزاء مبتدأ من أصل أنفسهم وفيه تنبيه على أن حكمة الانفاق للمنفق تزكية النفس عن البخل وحب المال (كمثل جنة بربوة) أى ومثل نفقة هؤلاء فى الزكاة كمثل بستان بموضع مرتفع فان شجره يكون أحسن منظرا وأزكى ثمرا وقرأ ابن عامر وعاصم بربوة بالفتح وقرئ بالكسر وثلاثتها لغات فيها (أصابها وابل) مطر عظيم القطر (فآتت أكلها) ثمرتها وقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو بالسكون للتخفيف (ضعفين) مثلى ما كانت تثمر بسبب الوابل والمراد بالضعف المثل كما أريد بالزوج الواحد فى قوله تعالى من كل زوجين اثنين وقيل أربعة أمثاله ونصبه على الحال أى مضاعفا (فان لم يصبها وابل فطل) أى فيصيبها أو فالذى يصيبها طل أو فطل يكفيها لكرم منبتها و برودة هوائها لارتفاع مكانها وهو المطر الصغير القطر والمعنى ان نفقات هؤلاء زاكية عند الله لاتضيع بحال وان كانت تتفاوت باعتبار ماينضم اليها من أحواله ويجوز أن يكون التمثيل لحالهم عند الله تعالى بالجنة على الربوة ونفقاتهم الكثيرة والقليلة الزائدتين فى زلفاهم بالوابل والطل (والله بما تعملون بصير) تحذير عن الرئاء وترغيب فى الاخلاص (أيود أحدكم) الهمزة فيه للانكار (ان تكون له جنة من نخيل وأعناب

تجرى

(قوله لعله لم يدخل الفاء الخ) أى الموضع موضع الفاء لكن ايرادها يشعر بان ثبوت الخير لهم ليس بسبب ذلك (قوله وقد تضمن ماأسند اليه معنى الشرط) المراد بما أسند اليه الذين ينفقون أموالهم الخ فان قلت يتوهم تناقض بين كلامه وكلام صاحب الكشاف فانه صرح بان المبتدا ههنا لم يضمن معنى الشرط وصرح المصنف بانه يتضمن معناه قلنا لم يضمن بصيغة باب التفعيل معناه لم يعتبر تضمن معنى الشرط والسببية وان كان متضمنا فلا منافاة (قوله بان يعذره و يغتفر رده) أى بان يعذر السائل رد من طلب السائل منه شيأ (قوله وانما صح الابتداء بالنكرة لاختصاصها بالصفة) قال العلامة الطيبى هذا يصح فى المعطوف عليه لكن لايصح فى المعطوف وهو مغفرة لانه غير موصوف أقول لعل فى هذا الكلام أى كلام الكشاف والمصنف اشارة الى أنه يجوز العطف على المبتدا الموصوف من غير ذكر صفة للمعطوف اذ يصح فى المعطوف مالايصح فى المعطوف عليه كرب شاة وسخلتها (قوله ولا يريد به رضا الله تعالى عنه ولا ثواب الآخرة) يفهم منه انه لو قصد الرياء ورضا الله تعالى عنه والثواب لايكون العمل باطلا وهذه مسئلة خلافية وللامام الغزالى فيه تفصيل ذكره فى كتاب الاحياء وأما الشيخ عز الدين ابن عبد السلام الذى لقبه تلميذه بسلطان العلماء فقد ذهب الى انه اذا انضم الى العمل الرياء بطل مطلقا سواء كان قصد الرضا أو الثواب مساويا للرياء أو غلب أحدهما (قوله وتثبيتا من أنفسهم) فان قيل هذا اذا كان ابتغاء مرضاة الله تعالى وتثبيتا من أنفسهم أيضا فاذا كان أحدهما فما حكمه قلنا هذان متلازمان فاذا وجد أحدهما وجد الآخر فمن أنفق ابتغاء مرضاة الله تعالى فقد ثبت ومن يثبت فهو ممن ابتغى رضا الله تعالى عنه حقيقة (قوله وفيه تنبيه على ان حكمة الانفاق الخ) لوفسر التثبت بتعويد النفس على الانفاق و بذل المال فى المصارف الحقة لكان ماذكره ظاهرا

(قوله تغليبا لهما) يعنى يفهم من قوله تعالى له فيهما من كل الثمرات ان فيها كل شجرة حتى يحصل كل ثمرة فتخصيص النخل والاعناب بالذكر تغليب الشرفهما (قوله أو العطف حملا على المعنى) يعنى لا يصح عطف أصابه الكبر على يكون له جنة لان ان الناصبة للمضارع لابد أن تكون للاستقبال فلو كان معطوفا على يكون له جنة لكان ان الاستقبالية مقدرة على أصابه الكبر وهى لا تدخل على الماضى أقول فان قلت لم لا يجوز أن يكون أصاب بمعنى يصيب قلنا لانه لا باعث على التعبير عن المستقبل بالماضى فى هذا المقام بل الانسب اعتبار عروض الكبر قبل كما يظهر للمتأمل (قوله أو يكون باعتبار المعنى) كما قال فى اصابه الكبر (قوله و يضم اليه ما يحبطه كرياء) هذا لا يناسب ما فى الآية اذ مفهوم أن يكون له جنة الخ ان يكون له جنة فيها من كل الثمرات و بعد ذلك

تجرى من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات) جعل الجنة منهما مع فيهما من سائر الاشجار تغليبا لهما لشرفهما وكثرة منافعهما ثم ذكر ان فيها من كل الثمرات ليدل على احتوائها على سائر أنواع الاشجار و يجوز أن يكون المراد بالثمرات المنافع (وأصابه الكبر) أى كبر السن فان الفاقة والعالة فى الشيخوخة أصعب والواو للحال أو للعطف حملا على المعنى فكأنه قيل أ يود أحدكم لو كانت له جنة وأصابه الكبر (وله ذرية ضعفاء) صغار لا قدرة لهم على الكسب (فأصابها اعصار فيه نار فاحترقت) عطف على أصابه أو تكون باعتبار المعنى والاعصار ريح عاصفة تنعكس من الارض الى السماء مستديرة كعمود والمعنى تمثيل حال من يفعل الافعال الحسنة و يضم اليها ما يحبطها كرياء وايذاء فى الحسرة والاسف فاذا كان يوم القيامة واشتدت حاجته اليها وجدها محبطة بحال من هذا شأنه وأشبههم به من جال بسره فى عالم الملكوت وترقى بفكره الى جناب الجبروت ثم نكص على عقبيه الى عالم الزور والتفت الى ما سوى الحق وجعل سعيه هباء منثورا (كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون) أى تتفكرون فيها فتعتبرون بها (يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم) من حلاله أو جياده (ومما أخرجنا لكم من الأرض) أى ومن طيبات ما أخرجنا لكم من الحبوب والثمرات والمعادن فحذف المضاف لتقدم ذكره (ولا تيمموا الخبيث منه) أى ولا تقصدوا الردىء منه أى من المال أو مما أخرجنا لكم وتخصيصه بذلك لان التفاوت فيه أكثر وقرئ ولا تؤمموا ولا تيمموا بضم التاء (تنفقون) حال مقدرة من فاعل تيمموا و يجوز أن يتعلق به منه و يكون الضمير للخبيث والجملة حال منه (ولستم بآخذيه) أى وحالكم انكم لا تأخذونه فى حقوقكم لرداءته (الا أن تغمضوا فيه) الا أن تتسامحوا فيه مجاز من أغمض بصره اذا غضه وقرئ تغمضوا أى تحملوا على الاغماض أو توجدوا مغمضين وعن ابن عباس رضى الله عنه كانوا يتصدقون بحشف التمر وشراره فنهوا عنه (واعلموا أن الله غنى) عن انفاقكم وانما يأمركم به لانتفاعكم (حميد) بقبوله واثابته (الشيطان يعدكم الفقر) فى الانفاق والوعد فى الاصل شائع فى الخير والشر وقرئ الفقر بالضم والسكون و بضمتين وفتحتين (و يأمركم بالفحشاء) و يغريكم على البخل والعرب تسمى البخيل فاحشا وقيل المعاصى (والله يعدكم مغفرة منه) أى يعدكم فى الانفاق مغفرة لذنوبكم (وفضلا) خلفا أفضل مما أنفقتم فى الدنيا أو فى الآخرة (والله واسع) أى واسع الفضل لمن أنفق (عليم) بانفاقه (يؤت الحكمة) تحقيق العلم واتقان العمل (من يشاء) مفعول أول أخر للاهتمام بالمفعول

أصابها اعصار فاحترقت لكن من عمل رياء لا يحصل له من اول الامر شئ لا ان يحصل ثمرة ثم طرأت عليها آفة حتى يناسب حال الجنة المذكورة فان قيل اعل المراد انضمام رياء حاصل بعده قلنا قال الامام حجة الاسلام فى كتاب الاحياء يبعد أن يكون ما طرأ من الرياء مبطلا لثواب العمل بل الاقيس ان يقال انه مثاب على عمله الذى مضى ومعاقب على مراياته بطاعة الله بعد الفراغ منها فالاولى ان يقال انه لبيان حال من كان له عمل صالح ثم فعل ذنبا يجعل يوم القيامة العمل الصالح عوضا لذنبه كمن آذى المسلمين فتجعل أعماله لهؤلاء (قوله وتخصيصه بذلك) هذا ناظر الى التفسير الثانى أى تخصيص ما أخرج بذلك أى بعدم انفاق الخبيث منه لان التفاوت فيه أكثر مما فى سائر الاشياء كما لا يخفى فان الجواهر المعدنية يظهر تفاوت المراتب الغير المتناهية فيها كل الظهور وغرضه انه لما كانت الرداءة فيه أكثر مما فى غيره ناسب ان ينهى عن انفاق الردىء منه (قوله مجاز من أغمض بصره اذا غضه) واما جعله كناية على ما جوزه العلامة التفتازانى ففيه ان قصد المعنى الحقيقى غير ملائم (قوله وقرئ تغمضوا الخ) هذا بفتح الميم على بناء المجهول (قوله والوعد فى الاصل يستعمل فى الخير والشر) قال الفراء وعدته خيرا ووعدته شرا فاذا أسقطوا الخير والشر قالوا فى الخير الوعد والعدة وفى الشر الايعاد والوعيد (قوله و يغريكم على البخل) فيكون يأمركم استعارة تبعية

(قوله أى خير كثير) فيكون التنكير للتعظيم (قوله فان المتفكر كالمتذكر) أى من يعلم شيأ بالفكر فكأنه علمه سابقا ثم تذكره لظهوره عنده وتألفه به ولذا قال النبى صلى الله عليه وسلم كلمة الحكمة ضالة المؤمن وقال بعض أساطين الحكماء العلم تذكر وغرض المصنف بيان نكتة التعبير عن التفكر بالتذكر (قوله تعالى من نفقة) ومن نذر لتأكيد العموم فان مفهوم ما أنفقتم بالمعنى المطلق الدال ظاهرا على العموم وتنكير نفقة أى أى نفقة كان يؤكد العموم وكذا زيادة من (قوله فيجازيكم عليه) فان قيل ظاهر هذا الكلام يدل على ان العلم بمعناه والاولى ان يجعل العلم كناية عن المجازاة والا فمن المعلوم انه معلوم لله تعالى وعبارة الكشاف وهو مجازيكم عليه قال العلامة التفتازانى يعنى ان اثبات العلم كناية عن هذا المعنى والا فهو معلوم قلنا يمكن أن يقال مراده تفسير قوله تعالى فان الله يعلمه بقوله فيجازيكم وتكون الفاء الثانية هى الفاء الاولى التى كررت أو يقال ان الفاء فى قوله

الثانى (ومن يؤت الحكمة) بناؤه للمفعول لانه المقصود وقرأ يعقوب بالكسر أى ومن يؤته الله الحكمة (فقد أوتى خيرا كثيرا) أى أى خير كثير اذ حيز له خير الدارين (وما يذكر) وما يتعظ بما قص من الآيات أو وما يتفكر فان المتفكر كالمتذكر لما أودع الله فى قلبه من العلوم بالقوة (الا أولوا الالباب) ذووا العقول الخالصة عن شوائب الوهم والركون الى متابعة الهوى (وما أنفقتم من نفقة) قليلة أو كثيرة سرا أو علانية فى حق أو باطل (أو نذرتم من نذر) بشرط أو بغير شرط فى طاعة أو معصية (فان الله يعلمه) فيجازيكم عليه (وما للظالمين) الذين ينفقون فى المعاصى وينذرون فيها أو يمنعون الصدقات ولا يوفون بالنذر (من أنصار) من ينصرهم من الله ويمنعهم من عقابه (ان تبدوا الصدقات فنعما هى) فنعم شيأ ابداؤها وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى بفتح النون وكسر العين على الاصل وقرأ أبو بكر وأبو عمرو وقالون بكسر النون وسكون العين وروى عنهم بكسر النون واخفاء حركة العين وهو أقيس (وان تخفوها وتؤتوها الفقراء) أى تعطوها مع الاخفاء (فهو خير لكم) فالاخفاء خير لكم وهذا فى التطوع ولمن لم يعرف بالمال فان ابداء الفرض لغيره أفضل لنفى التهمة عنه عن ابن عباس رضى الله عنه صدقة السر فى التطوع تفضل علانيتها سبعين ضعفا وصدقة الفريضة علانيتها أفضل من سرها بخمسة وعشرين ضعفا (ويكفر عنكم من سيآتكم) قرأ ابن عامر وعاصم فى رواية حفص بالياء أى والله يكفر أو الاخفاء وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم فى رواية ابن عياش ويعقوب بالنون مرفوعا على انه جملة فعلية مبتدأة أو اسمية معطوفة على ما بعد الفاء أى ونحن نكفر وقرأ نافع وحمزة والكسائى به مجزوما على محل الفاء وما بعده وقرئ بالتاء مرفوعا ومجزوما والفعل للصدقات (والله بما تعملون خبير) ترغيب فى الاسرار (ليس عليك هداهم) لا يجب عليك ان تجعل الناس مهديين وانما عليك الارشاد والحث على المحاسن والنهى عن المقابح كالمن والاذى وانفاق الخبيث (ولكن الله يهدى من يشاء) صريح بان الهداية من الله تعالى وبمشيئته وانها تخص بقوم دون قوم (وما تنفقوا من خير) من نفقة معروفة (فلانفسكم) فهو لانفسكم لا ينتفع به غيركم فلا تمنوا عليه ولا تنفقوا الخبيث (وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله) حال وكانه قال وما تنفقوا من خير فلانفسكم غير منفقين الا لابتغاء وجه الله وطلب ثوابه او عطف على ما قبله

فيجازيكم لتفصيل المجمل كما فى قوله تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك وقولهم توضأ فغسل وجهه ويديه ومسح رأسه ورجليه (قوله فنعم شيأ ابداؤها) يعنى ان ههنا مضافا محذوفا وهو الابداء وكان هى فى الاصل ابداؤها فحذف الابداء فصار المتصل منفصلا فصار هى (قوله ولمن لم يعرف بالمال) فانه اذا أظهر الصدقة ظن فى شأنه مالا ينبغى وقد يفضى الى طمع الظلمة فى ماله والمفهوم منه ان اخفاء صدقة من لم يعرف بالمال أولى سواء كانت فريضة أو نافلة (قوله جملة فعلية مبتدأة أو اسمية معطوفة على ما بعد الفاء) اذا كانت مبتدأة غير معطوفة كانت استئنافا لا بمعنى انه جواب سائل قال هل تكفر السيآت فقيل نكفر عنكم من سيآتكم بل يكون استئنافا باصطلاح النحاة واما قول العلامة التفتازانى انه بمنزلة الاستئناف فلا يظهر له وجه وجيه (قوله مجزوما على محل الفاء) قال العلامة التفتازانى اى أراد ان مجموع الجزاء وهو الفاء مع ما بعدها مجزوم وما بعدها وحده مرفوع اذ لا أثر للعامل فيه فقراءة الرفع والجزم محمولة على هذين الاعتبارين يعنى ان مجموع الفاء والذى بعدها قائم مقام فعل مجزوم فيعطف عليه ونكفر بالجزم والذى بعد الفاء مرفوع أى يكون الفعل الذى بعدها مقام فعل مرفوع وليس للعامل أثر فيه فعطف ونكفر بالرفع عليه بذلك الاعتبار ولذا قالوا اذا وقع الجزاء فعلا مضارعا مع الفاء كان خبر مبتدأ محذوف (قوله ترغيب فى الاسرار) اذ هو يدل على ان الله تعالى خبير بالعمل فلا تخافوا ضياع العمل

أى وليست نفقتكم الا ابتغاء وجهه فمالكم تمنون بها وتنفقون الخبيث وقيل نفى فى معنى النهى (وما تنفقوا من خير يوف اليكم) ثوابه أضعافا مضاعفة فهو تأكيد للشرطية السابقة أو ما يخلف للمنفق استجابة لقوله عليه الصلاة والسلام اللهم اجعل لمنفق خلفا ولممسك تلفا روى ان ناسا من المسلمين كانت لهم أصهار ورضاع فى اليهود وكانوا ينفقون عليهم فكرهوا لما أسلموا ان ينفعوهم فنزلت وهذا فى غير الواجب أما الواجب فلا يجوز صرفه الى الكفار (وأنتم لا تظلمون) أى لا تنقصون ثواب نفقاتكم (للفقراء) متعلق بمحذوف أى اعمدوا للفقراء أو اجعلوا ما تنفقونه للفقراء أو صدقاتكم للفقراء (الذين أحصروا فى سبيل الله) أحصرهم الجهاد (لا يستطيعون) لاشتغالهم به (ضربا فى الأرض) ذهابا فيها للكسب وقيل هم أهل الصفة كانوا نحوا من أربعمائة من فقراء المهاجرين يسكنون صفة المسجد يستغرقون أوقاتهم بالتعلم والعبادة وكانوا يخرجون فى كل سرية بعثها رسول الله صلى الله عليه وسلم (يحسبهم الجاهل) بحالهم وقرأ ابن عامر وعاصم وحمزة بفتح السين (أغنياء من التعفف) من أجل تعففهم عن السؤال (تعرفهم بسيماهم) من الضعف ورثاثة الحال والخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم أو لكل أحد (لا يسألون الناس الحافا) الحافا وهو أن يلازم المسؤل حتى يعطيه من قولهم لحفنى من فضل لحافه أى أعطانى من فضل ما عنده والمعنى انهم لا يسألون وان سألوا عن ضرورة لم يلحوا وقيل هو نفى للأمرين كقوله

* على لاحب لا يهتدى بمناره *

ونصبه على المصدر فانه كنوع من السؤال أو على الحال (وما تنفقوا من خير فان الله به عليم) ترغيب فى الانفاق وخصوصا على هؤلاء (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية) أى يعمون الاوقات والاحوال بالخير نزلت فى أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه تصدق بأربعين ألف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسر وعشرة بالعلانية وقيل فى أمير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه لم يملك الا أربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا ودرهم نهارا ودرهم سرا ودرهم علانية وقيل فى ربط الخيل فى سبيل الله والانفاق عليها (فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) خبر الذين ينفقون والفاء للسببية وقيل للعطف والخبر محذوف أى ومنهم الذين ولذلك جوز الوقف على وعلانية (الذين يأكلون الربوا) أى الآخذون له وانما ذكر الاكل لانه أعظم منافع المال ولان الربا شائع فى المطعومات وهو زيادة فى الاجل بان يباع مطعوم بمطعوم أو نقد بنقد الى أجل أو فى العوض بان يباع أحدهما بأكثر منه من جنسه وانما كتب بالواو كالصلاة للتفخيم على لغة وزيدت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع (لا يقومون) اذا بعثوا من قبورهم (الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان) الاقياما كقيام المصروع وهو وارد على ما يزعمون ان الشيطان يخبط الانسان فيصرع والخبط ضرب على غير اتساق كخبط العشواء (من المس) أى الجنون وهذا أيضا من زعماتهم ان الجنى يمسه فيختلط عقله ولذلك قيل جن الرجل وهو متعلق بلا يقومون أى لا يقومون من المس الذى بهم بسبب أكل الربا أو بيقوم أو بيتخبط فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعين لا لاختلال عقولهم ولكن لان الله أربى فى بطونهم ما أكلوه من الربا فأثقلهم (ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا) أى ذلك العقاب بسبب انهم نظموا الربا والبيع

(قوله أى وليس نفقتكم الا ابتغاء وجهه فما لكم تمنون بها وتنفقون الخبيث) لك ان تقول اذا كانت النفقة ليست الا لابتغاء وجه الله لا تجامع ان يمن بها لان المن بها يوجب ان لا تكون لمحض وجه الله تعالى بل له وللمن والاولى ان يقال معنى قوله وليس نفقتكم الخ ان ليس وضع النفقة والامر بها الا لابتغاء وجه الله تعالى فمالكم تمنون بها وتصرفونها عن موضعها وعما وضعت النفقة لاجله وجعلها جملة حالية أولى لان قوله تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم وقوله وما تنفقوا من خير فلانفسكم لا يتحقق الا بان تكون النفقة لابتغاء وجه الله (قوله على لاحب لا يهتدى بمناره) اللاحب بالحاء المهملة الطريق الواضح والمنار علم الطريق والمقصود نفى الاهتداء والمنار جميعا اذ الطريق لواضح لا بد ان يهتدى بمناره فنفى الاهتداء بالمنار يفيد نفى الاهتداء أيضا كما انه يفيد نفى المنار اذ لو كان له منار لوجب ان يهتدى به قال العلامة التفتازانى لا يخفى ان هذا الوجه أعنى فى السؤال والالحاف جميعا ادخل فى التعفف وفى ان يحسبوا أغنياء لكن المصنف جعله كالمرجوح لما ان هذه الطريقة انما تحسن اذا كان ذلك القيد بمنزلة اللازم فان الغالب من حال الشفيع ان يطاع فيكون نفى اللازم نفيا للزوم بطريق برهانى وليس الالحاف بالنسبة الى السؤال كذلك بل لا يبعد ان يكون ضده أشبه باللازم أقول ما ذكره صحيح اذا لم تكن قرينة على ارادة نفى الأمرين جميعا لكن ههنا قرينة عليها وهو ظهور التعفف وحسبان الجاهل اياهم أغنياء (قوله والفاء للسببية وقيل للعطف) لا يخفى انها مع كونها للعطف تفيد السببية أيضا فالمراد بقوله للسببية

مجردها من غير افادة العطف (قوله لان من أعطى درهمين بدرهم الخ) لك ان تقول هذا يدل على رداءة حال معطى الربا لانه المضيع المذكور ولا يدل على حال آكله الا ان يقال ان الآكل هو سبب التضييع فيكون شريكا فى الاثم قيل لان من أعطى درهما بدرهمين أخذ درهما من مال الغير من غير عوض وهو حرام لقوله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه أقول فيه نظر لان هذا اذا لم يكن برضاه اذ ليس أخذ مال الغير برضاه حراما مطلقا بل قد يحل كما فى غير صورة الربا وقيل لا يجب ان نعلم حكمة كل حكم فلعل حكمة الربا مخفية علينا والظاهر ان هذا أنسب بالتشديدات الواردة فى الربا وللامام الغزالى رضى الله عنه كلام طويل فى هذه المسئلة فى كتاب الاحياء وههنا كلام وهو ان نص القرآن دال على ان اثبات الحالة المذكورة لا كل الربا لا بمجرد أكل الربا بل بسبب قوله ان البيع مثل الربا لكن جمهور

المفسرين على حمل الآية على وعيد من يتصرف فى مال الربا لا على وعيد من يستحل

فى سلك واحد لافضائهما الى الربح فاستحلوه استحلاله وكان الاصل انما الربا مثل البيع ولكن عكس للمبالغة كأنهم جعلوا الربا أصلا وقاسوا به البيع والفرق بين فان من أعطى درهمين بدرهم ضيع درهما ومن اشترى سلعة تساوى درهما بدرهمين فلعل مساس الحاجة اليها أو توقع رواجها يجبر هذا الغبن (وأحل الله البيع وحرم الربا) انكار لتسويتهم وابطال للقياس بمعارضة النص (فمن جاءه موعظة من ربه) فمن بلغه وعظ من الله تعالى وزجر كالنهى عن الربا (فانتهى) فاتعظ وتبع النهى (فله ما سلف) تقدم أخذه التحريم ولا يسترد منه وما فى موضع الرفع بالظرف ان جعلت من موصولة و بالابتداء ان جعلت شرطية على رأى سيبويه اذ الظرف غير معتمد على ما قبله (وأمره الى الله) يجازيه على انتهائه ان كان عن قبول الموعظة وصدق النية وقيل يحكم فى شأنه ولا اعتراض لكم عليه (ومن عاد) الى تحليل الربا اذ الكلام فيه (فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) لانهم كفروا به (يمحق الله الربوا) يذهب ببركته ويهلك المال الذى يدخل فيه (ويربى الصدقات) يضاعف ثوابها ويبارك فيما أخرجت منه وعنه عليه الصلاة والسلام ان الله يقبل الصدقة ويربيها كما يربى أحدكم مهره وعنه عليه الصلاة والسلام ما نقصت زكاة من مال قط (والله لا يحب) لا يرضى ولا يحب محبته للتوابين (كل كفار) مصر على تحليل المحرمات (أثيم) منهمك فى ارتكابه (ان الذين آمنوا) بالله ورسوله وبما جاءهم منه (وعملوا الصالحات وأقاموا الصلوة وآتوا الزكوة) عطفهما على ما يعمهما لانافتهما على سائر الاعمال الصالحة (لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم) من آت (ولا هم يحزنون) على فائت (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربوا) واتركوا بقايا ما شرطتم على الناس من الربا (ان كنتم مؤمنين) بقلوبكم فان دليله امتثال ما أمرتم به روى انه كان لثقيف مال على بعض قريش فطالبوهم عند المحل بالمال والربا فنزلت (فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله) أى فاعلموا بها من أذن بالشئ اذا علم به وقرأ حمزة وعاصم فى رواية ابن عياش فآذنوا أى فاعلموا بها غيركم من الاذن وهو الاستماع فانه من طرق العلم وتنكير حرب للتعظيم وذلك يقتضى أن يقاتل المربى بعد الاستتابة حتى يفئ الى أمر الله كالباغى ولا يقتضى كفره وروى أنها لما نزلت قالت ثقيف لا يدى لنا بحرب الله ورسوله (وان تبتم) من الارتباء واعتقاد حله (فلكم رؤس

هذا العقد كذا ذكره العلامة النيسابورى (قوله والله لا يحب لا يرضى ولا يحب محبته للتوابين) ان قيل اسقاط قوله محبته للتوابين أولى اذ يتبادر منه انه يحب الكفار لكن لا كما يحب التوابين ولكن الله لا يحب الكفار الاثيم الذى لم يتب والجواب ان محبة الله تعالى عبارة عن انزال الرحمة والكفار الاثيم المسلم وان لم يتب فهو داخل فى الرحمة على مذهبنا (قوله ان كنتم مؤمنين بقلوبكم) انما قيد بهذا لان أول الكلام وهو قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا يدل على ان الخطاب مع المؤمنين وقوله تعالى ان كنتم مؤمنين يدل على عدم تقرر ايمانهم فلما قيد بقوله بقلوبكم أفاد ان الذين آمنوا اراد به الذين آمنوا بحسب الظاهر فناسب ان يقيد بقلوبكم ليصير المعنى يا أيها الذين آمنوا فى الظاهر ان كنتم مؤمنين بالقلوب ذروا ما بقى من الربا (قوله من الاذن بفتحتين) يعنى انه جعل الاذن الذى هو الاستماع بمعنى العلم فيصير معنى الايذان الاعلام (قوله لا يدى لنا) باقحام اللام مثل لا أبا له فيكون يدى مضافا حقيقة واما عند ابن الحاجب فليس بمضاف لكنه شبيه به فحذف النون لشبهه بالمضاف (قوله وان تبتم من الارتباء واعتقاد حله) يفهم منه انه لو لم يتب من المجموع ليس له رأس المال وفيه نظر اذ انتفاء التوبة عن المجموع يحصل بانتفاء التوبة عن أحدهما فلزم ان يكون اذا تاب عن اعتقاد الحل لكن لم يتب من أخذ الربا مع اعتقاد حرمته لا يكون له رأس المال وليس كذلك واما ما قاله المصنف من انه مرتد وماله فىء فعلى أحد التقديرين وهو ان يعتقد حل الربا والاولى ان يقال وان تبتم من اعتقاد الحل ويدل عليه ان أول الكلام فى مستحل الربا

أموالكم

(قوله أو على الامر) قد غيره عبارة الكشاف وهي مستقيمة لانه قال وقرأ عطاء فناظره بمعنى فصاحب الحق ناظره ومنه فناظره على الامر لكن عبارة المصنف تقتضي ان تكون صيغة واحدة مشتركة بين الامر والخبر وليس كذلك فتأمل (قوله كاتب بالعدل) قال صاحب الكشاف هو متعلق بكاتب تعلق التابع بالمتبوع وقال العلامة التفتازاني يتوجه أن يقال لم يجعله متعلقا بقوله فليكتب مع ان الفعل أولى وجوابه ان سوق الكلام يشعر بان القصد ههنا الى حال الكاتب انه كيف ينبغي ان يكون وأيضا ذكر فاعل الفعل بلفظ اسم فاعله نكرة قليل الجدوى جدا بخلاف ما اذا قيد أقول لا يخفى ان الغرض الاصلي (٢٦٩) ان تكون الكتابة بالعدل لانه اذا كانت

أموالكم لا تظلمون) باخذ الزيادة (ولا تظلمون) بالمطل والنقصان ويفهم منه انهم ان لم يتوبوا فليس لهم رأس مالهم وهو سديد على ما قلناه اذ المصر على التحليل مرتد وماله فيء (وان كان ذو عسرة) وان وقع غريم ذو عسرة وقرئ ذا عسرة أي وان كان الغريم ذا عسرة (فنظرة) فالحكم نظرة أو فعليكم نظرة أو فليكن نظرة وهي الانظار وقرئ فناظره على الخبر أي فالمستحق ناظره بمعنى منتظره أو صاحب نظرته على طريق النسب وفناظره على الامر أي فسامحه بالنظرة (الى ميسرة) يسار وقرأ نافع وحمزة بضم السين وهما لغتان كمشرقة ومشرقة وقرئ بهما مضافين بحذف التاء عند الاضافة كقوله * واخلفوك عد الامر الذي وعدوا * (وان تصدقوا) بالابراء وقرأ عاصم بتخفيف الصاد (خير لكم) أكثر ثوابا من الانظار أو خير مما تأخذون لمضاعفة ثوابه ودوامه وقيل المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه الصلاة والسلام لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة (ان كنتم تعلمون) ما فيه من الذكر الجميل والاجر الجزيل (واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله) يوم القيامة أو يوم الموت فتأهبوا لمصيركم اليه وقرأ أبو عمرو ويعقوب بفتح التاء وكسر الجيم (ثم توفى كل نفس ما كسبت) جزاء ما عملت من خير أو شر (وهم لا يظلمون) بنقص ثواب وتضعيف عقاب وعن ابن عباس رضي الله عنهما انها آخر آية نزل بها جبريل عليه السلام وقال ضعها في رأس المائتين والثمانين من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها احدا وعشرين يوما وقيل احدا وثمانين يوما وقيل سبعة أيام وقيل ثلاث ساعات (يا أيها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين) أي اذا داين بعضكم بعضا تقول داينته اذا عاملته نسيئة معطيا أو آخذا وفائدة ذكر الدين أن لا يتوهم من التداين المجازاة ويعلم تنوعه الى المؤجل والحال وانه الباعث على الكتبة ويكون مرجع ضمير فاكتبوه (الى أجل مسمى) معلوم بالايام والاشهر لا بالحصاد وقدوم الحاج (فاكتبوه) لانه أوثق وأدفع للنزاع والجمهور على أنه استحباب وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن المراد به السلم وقال لما حرم الله الربا أباح السلم (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) من يكتب بالسوية لا يزيد ولا ينقص وهو في الحقيقة أمر للمتداينين باختيار كاتب فقيه دين حتى يجيء مكتوبه موثوقا به معدلا بالشرع (ولا يأب كاتب) ولا يمتنع أحد من الكتاب (ان يكتب كما علمه الله) مثل ما علمه الله من كتبة الوثائق أولا يأب أن ينفع الناس كتابته كما نفعه الله بتعليمها كقوله وأحسن كما أحسن الله اليك (فليكتب) تلك الكتابة المعلمة أمر بها بعد النهي عن الاباء عنها تأكيدا ويجوز أن تتعلق الكاف بالامر فيكون النهي عن الامتناع منها مطلقة ثم الامر بها مقيدة (وليملل الذي عليه الحق) وليكن المملي من عليه الحق لانه المقر المشهود عليه والاملال والاملاء واحد

كذلك لا يتفاوت الحال في ان يكون الكاتب عدلا أولا فيمكن أن يقال بالعدل متعلق بقوله تعالى فليكتب وجعل الفاعل نكرة محضة من غير تقييد اشعار بان الكاتب يجوز ان يكون أي كاتب كان لكن يجب أن تكون كتابته بالعدل فاندفع ما قاله العلامة التفتازاني ثم انه لو كان المراد حال الكاتب لقيل كاتب عدل ويؤيد ما قلنا ما يجيء بعده متصلا به ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله والجواب ان كون الكتابة بالعدل يعلم من كون الكاتب عدلا وأيضا كونه عدلا مؤيد لثبوت الحق (قوله مثل ما علمه الله من كتبه الوثائق) قال في الكشاف مثل ما علمه الله كتابة الوثائق وقال العلامة التفتازاني هذه العبارة مشعرة بان ما مصدرية أو كافة ومفعول علم محذوف أي يكتب على الوجه الذي علمه الله أقول

لا يظهر من كلام الكشاف ان ما مصدرية والا لكان المعنى مثل تعليم الله لا مثل ما علمه الله بل الظاهر ان ما موصولة أو موصوفة فالكاف في موضع المفعول المطلق أي كتابة مثل كتابة علم الله أي بطريق علمه الله أي علم كتابة الوثائق بذلك الطريق (قوله ويجوز الخ) وفرق بين الوجهين ان قوله فليكتب على الاول تأكيد محض وعلى الثاني يفيد معنى جديدا فيكون تأسيسا (قوله بالامر الخ) أي بقوله فليكتب كما صرح به صاحب الكشاف (قوله النهي عن الامتناع مطلقة ثم الامر بها مقيدة) تأنيث هاتين اللفظتين باعتبار كونهما حالين عن الضميرين الراجعين الى الكتابة (قوله والاملال والاملاء واحد) وهو الاقرار

(قوله وكأنه قيل ارادة ان تذكر احداهما الاخرى ان ضلت) يعنى ان التركيب المذكور يستعمل فى هذا المعنى لان التذكير قيد فى الكلام فيكون هو المقصود وما يتعلق به الارادة (قوله لأداء الشهادة أو التحمل) أداء الشهادة فرض كما ان التحمل فرض وقد يكونان فرض عين وقد يكونان فرض كفاية (قوله فرض كفاية على غير قياس أو من قاسط بمعنى ذى قسط الخ)

(وليتق الله ربه) أى المملى أو الكاتب (ولا يبخس) ولا ينقص (منه شيأ) أى من الحق أو مما أملى عليه (فان كان الذى عليه الحق سفيها) ناقص العقل مبذرا (أو ضعيفا) صبيا أو شيخا مختلا (أو لا يستطيع أن يمل هو) أو غير مستطيع للاملال بنفسه لخرس أو جهل باللغة (فليملل وليه بالعدل) أى الذى يلى أمره ويقوم مقامه من قيم ان كان صبيا أو مختل العقل أو وكيل أو مترجم ان كان غير مستطيع وهو دليل جريان النيابة فى الاقرار ولعله مخصوص بما تعاطاه القيم أو الوكيل (واستشهدوا شهيدين) واطلبوا أن يشهد على الدين شاهدان (من رجالكم) من رجال المسلمين وهو دليل اشتراط اسلام الشهود واليه ذهب عامة العلماء وقال أبو حنيفة تقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض (فان لم يكونا رجلين) فان لم يكن الشاهدان رجلين (فرجل وامرأتان) فليشهد أو فليستشهد رجل وامرأتان وهذا مخصوص بالاموال عندنا وبما عدا الحدود والقصاص عند أبى حنيفة (ممن ترضون من الشهداء) لعلمكم بعدالتهم (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) علة اعتبار العدد أى لاجل ان احداهما ان ضلت الشهادة بان نسيتها ذكرتها الاخرى والعلة فى الحقيقة التذكير ولكن لما كان الضلال سببا له نزل منزلته كقولهم أعددت السلاح أن يجىء عدو فادفعه وكأنه قيل ارادة ان تذكر احداهما الاخرى ان ضلت وفيه اشعار بنقصان عقلهن وقلة ضبطهن وقرأ حمزة ان تضل على الشرط فتذكر بالرفع وابن كثير وأبو عمرو ويعقوب فتذكر من الاذكار (ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا) لاداء الشهادة أو التحمل وسموا شهداء قبل التحمل تنزيلا لما يشارف منزلة الواقع وما مزيدة (ولا تسأموا أن تكتبوه) ولا تملوا من كثرة مداينا تكم ان تكتبوا الدين أو الحق أو الكتاب وقيل كنى بالسأم عن الكسل لانه صفة المنافق ولذلك قال عليه السلام لا يقول المؤمن كسلت (صغيرا أو كبيرا) صغيرا كان الحق أو كبيرا أو مختصرا كان الكتاب أو مشبعا (الى أجله) الى وقت حلوله الذى أقر به المديون (ذلكم) اشارة الى أن تكتبوه (أقسط عند الله) أكثر قسطا (وأقوم للشهادة) وأثبت لها وأعون على اقامتها وهما مبنيان من أقسط وأقام على غير قياس أو من قاسط بمعنى ذى قسط وقويم وانما صحت الواو فى أقوم كما صحت فى التعجب لجوده (وأدنى أن لا ترتابوا) وأقرب فى أن لا تشكوا فى جنس الدين وقدره وأجله والشهود ونحو ذلك (الا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها) استثناء من الامر بالكتابة والتجارة الحاضرة تعم المبايعة بدين أو عين وادارتها بينهم تعاطيهم اياها يدا بيد أى الا أن تتبايعوا يدا بيد فلا بأس أن لا تكتبوا لبعده عن التنازع والنسيان ونصب عاصم تجارة على أنه الخبر والاسم مضمر تقديره الا أن تكون التجارة تجارة حاضرة كقوله بنى أسد هل تعلمون بلاءنا * اذا كان يوما ذا كواكب أشنعا

ورفعها الباقون على انها الاسم والخبر تديرونها أو على كان التامة (وأشهدوا اذا تبايعتم) هذا التبايع أو مطلقا لانه أحوط والاوامر التى فى هذه الآية للاستحباب عند أكثر الائمة وقيل انها للوجوب

أما الاول فلان القياس فى أفعل التفضيل عند الجمهور ان لا يبنى الا من الثلاثى المجرد وأما الثانى فلانه اذا كان من قاسط والقاسط هو الجائر لقوله تعالى وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا ولا يخفى ان هذا المعنى مخالف للمقصود ههنا فيجب أن يكون القاسط بمعنى ذى قسط أى ذى العدل على طريقة تامر ولابن يعنى لا يراد بالقاسط ههنا المعنى الحقيقى الظاهر وهو الذى يقوم به القسط بل من هو ذو قسط ومن يتعلق به القسط كما يقال تامر بمعنى ذى تمر وأقوم يكون من قويم بمعنى مستقيم أى أشد استقامة (قوله وانما صحت الواو الخ) أى لا تعل الواو بان تقلب الفا كما قلبت فى اقام التى للماضى لما ذكر أى لا تعل صيغة التعجب لجوده وعدم التصرف فيه قطعا وحمل صيغة التفضيل على التعجب لمشابهة بينهما من حيث انهما لا يبنيان الا من ثلاثى مجرد ليس بلون ولا عيب (قوله والتجارة الحاضرة تعم المبايعة بدين أو عين) ليس فى كلامه فائدة للفظ الحاضرة وقال العلامة النيسابورى التجارة تصرف فى المال لطلب الربح سواء كانت المبايعة بدين أو عين فالتجارة حاضرة فاذن المراد بالتجارة ما يتجر فيه من الابدال انتهى كلامه وظهر منه ان التجارة ههنا ليست بالمعنى المذكور وظهر أيضا فائدة لفظ الحاضرة لان المعنى أن يكون المتجر فيه وهو الاعراض حاضرا وما ذكره العلامة النيسابورى هو الذى ذكره صاحب الكشاف وقد غيره المصنف فلزم عليه ما لزم (قوله هذا التبايع) وهو التجارة

الحاضرة انما كرر ذكر الشاهدين لانه لما حكم بان لا بأس بعدم الكتابة فى الصورة المذكورة توهم ان لا بأس بترك الاشهاد أيضا فدفع ذلك التوهم بقوله واشهدوا (قوله فى احكامها ونسخها) الاحكام بكسر الهمزة ضد النسخ ومعنى كلامه انه قال بعضهم ان الاوامر المذكورة للوجوب لكنه اختلف ذلك البعض فبعضهم يقول ان كونها للايجاب محكم أى ثابت وبعضهم يقول ان كونها للايجاب منسوخ غير ثابت (قوله ولانه ادخل فى التعظيم من الكناية) أى ادخل فى التعظيم من ايراده بالضمير فان ايراد الظاهر فى مقام المضمر يشعر بشدة الاهتمام فيكون دالا على التعظيم (قوله تعالى واتقوا الله) معطوف على قوله واشهدوا اذا تبايعتم (قوله تعالى ويعلمكم الله) هذه الواو ليست عاطفة والا لزم عطف الاخبار على الانشاء بل واو الاستئناف كما صرح به ابن هشام حيث قال الثانى من أقسام الواو وهو ان يرفع ما بعدها وهو الواو الاستئنافى نحو لنبين لكم ونقر فى

الارحام ونحو واتقوا الله ويعلمكم الله

للوجوب ثم اختلف فى احكامها ونسخها (ولا يضار كاتب ولا شهيد) يحتمل البناءين ويدل عليه انه قرئ ولا يضارر بالكسر والفتح وهو نهيهما عن ترك الاجابة والتحريف والتغيير فى الكتبة والشهادة أو النهى عن الضرار بهما مثل أن يعجلا عن مهم ويكلفا الخروج عما حد لهما ولا يعطى الكاتب جعله والشهيد مؤنة مجيئه حيث كان (وان تفعلوا) الضرار أو ما نهيتم عنه (فانه فسوق بكم) خروج عن الطاعة لاحق بكم (واتقوا الله) فى مخالفة أمره ونهيه (ويعلمكم الله) أحكامه المتضمنة لمصالحكم (والله بكل شئ عليم) كرر لفظة الله فى الجمل الثلاث لاستقلالها فان الاولى حث على التقوى والثانية وعد بانعامه والثالثة تعظيم لشأنه ولانه أدخل فى التعظيم من الكناية (وان كنتم على سفر) أى مسافرين (ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة) فالذى يستوثق به رهان أو فعليكم رهان أو فليؤخذ رهان وليس هذا التعليق لاشتراط السفر فى الارتهان كما ظنه مجاهد والضحاك رحمهما الله لانه عليه السلام رهن درعه فى المدينة من يهودى على عشرين صاعا من شعير أخذه لاهله بل لاقامة التوثق للارتهان مقام التوثق بالكتابة فى السفر الذى هو مظنة اعوازها والجمهور على اعتبار القبض فيه غير مالك وقرأ ابن كثير وأبو عمرو فرهن كسقف وكلاهما جمع رهن بمعنى مرهون وقرئ باسكان الهاء على التخفيف (فان أمن بعضكم بعضا) أى بعض الدائنين بعض المديونين واستغنى بامانته عن الارتهان (فليؤد الذى اؤتمن أمانته) أى دينه سماه أمانة لائتمانه عليه بترك الارتهان به وقرئ الذى ايتمن بقلب الهمزة ياء والذى اتمن بادغام الياء فى التاء وهو خطأ لان المنقلبة عن الهمزة فى حكمها فلا تدغم (وليتق الله ربه) فى الخيانة وانكار الحق وفيه مبالغات (ولا تكتموا الشهادة) أيها الشهود أو المديونون والشهادة شهادتهم على أنفسهم (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) أى يأثم قلبه أو قلبه يأثم والجملة خبر ان واسناد الاثم الى القلب لان الكتمان مقترفه ونظيره العين زانية والاذن زانية أو للمبالغة فانه رئيس الاعضاء وأفعاله أعظم الافعال وكأنه قيل تمكن الاثم فى نفسه وأخذ أشرف أجزائه وفاق سائر ذنوبه وقرئ قلبه بالنصب كحسن وجهه (والله بما تعملون عليم) تهديد (لله ما فى السموات وما فى الارض) خلقا وملكا (وان

(قوله وفيه مبالغات) الاولى الامر بالتقوى الثانية تعليق الامر بالتقوى على الاسم الذى يشتمل على جميع صفات الجلال والقهر والغلبة فكأنه قيل فليتق القهار المنتقم المهلك الى غير ذلك من الصفات الثالثة ذكر الرب فان من هو رب الشخص ومربيه يستحق ان يتقى (قوله تعالى آثم قلبه) صريح فى مؤاخذة الشخص بأعمال القلب (قوله ونظيره العين زانية الخ) أى كما ان منشأ الكتمان وهو عدم التلفظ بها وأدائها منسوبا الى الشخص كذلك العين منشأ للزنا وان كان الزانى هو الشخص واعلم ان عند أهل التحقيق ان الآثم بالحقيقة هو القلب الذى هو النفس الناطقة وعلى هذا فاسناد الاثم اليه حقيقة ليس من قبيل نسبة الزنا الى العين فان قيل اذا كان جميع الآثام صادرة عن القلب كما ذكر فلم أسند اليه بعض الآثام كالكتمان دون البعض وما فائدة الاسناد اليه قلت لان بعض الآثام قد يظهر فى بعض الاعضاء وله دخل فيه كالنظر الى ما لا يجوز فيسند الى ذلك البعض وأما الكتمان فليس لغير القلب دخل فيه فاسند الى القلب للاشعار بان ليس لغيره مدخل فيه أو لان الكتمان لما كان منشؤه القلب فعلم من مجرد الكتمان انه اثم القلب فلما صرح به أكد ذلك (قوله أو للمبالغة الخ) لك أن تقول الامر بالعكس فان نسبة الشئ الى المجموع أقوى من نسبته الى جزء منه اذ الاول يدل على تعلقه بجميع أجزاء الشئ والثانى يدل على تعلقه ببعضها ويمكن أن يقال لو قيل فانه آثم ولم يقل قلبه أمكن أن يتوهم ان نسبة الاثم اليه باعتبار بعض الاجزاء التى ليست كالقلب فى الشرف فاذا صرح بالقلب حصلت المبالغة (قوله وقرئ قلبه بالنصب) قال العلامة التفتازانى هو كقوله سفه نفسه فيمن جعله تمييزا أو على انتزاع الخافض فيكون المعنى آثم فى قلبه

(قوله يعني مافيهما من السوء والعزم عليه الخ) لو قال مافيها من العزم على السوء لكان أولى لان المؤاخذة ليست بالسوء بل بالعزم عليه ولهذه المسئلة تفصيل في كتاب الاحياء (قوله وهو صريح في نفي وجوب التعذيب) للمعتزلة ان يقولوا لم لا يجوز ان يجب التعذيب وتجب مشيئته أيضا كما انه يجب عليك شئ وأنت تريده أيضا وتشاؤه والجواب ان هذا خلاف الظاهر جدا فلا يحمل عليه مع عدم الباعث (قوله بدل البعض من الكل) لا يخفى ان المغفرة والتعذيب ليسا جزأين من الحساب بل أمران مترتبان عليه فليس بدل البعض بل بدل الاشتمال وقال العلامة الطيبي قيل ان أريد بقوله يحاسبكم معناه الحقيقي يكون قوله يغفر بدل الاشتمال كقولك أحب زيدا علمه وان أريد به المجازاة يكون قوله يغفر لمن يشاء بدل البعض كقولك ضربت زيدا رأسه وقال بعضهم ان الضمير المجرور في يحاسبكم به الله يعود الى ما في أنفسكم وهو مشتمل كما ذكر على الخاطر السوء وهي ما يحصيه الانسان من الوسواس وحديث النفس والغفران والعذاب انما يردان على ما اعتقده وعزم عليه من السوء لا حديث النفس فبهذا الاعتبار هو بدل البعض أقول في الكلامين نظر اما في الاول فلأن المجازاة ليست مركبة من الغفران والعذاب حتى يكون كل منهما بعضا لها فيكون بدل البعض كيف ولو كانت مركبة منهما لزم تحققهما عند المجازاة وليس كذلك اذ قد تحصل المجازاة و يحصل أحدهما دون الآخر وأيضا تحقيق ان المجازاة أمر كلي منحصر في نوعين أحدهما الثواب والآخر

التعذيب لكن لا يكفي في بدل البعض كون البدل فردا من أفراد المبدل منه بل لابد أن يكون جزأ منه وأما في الثاني فلان محصوله ان ما في أنفسكم كلي مشتمل على أفراد متعددة أو مجموع مركب من أمور متعددة هي الخواطر والوساوس والعزائم والغفران والتعذيب انما يتعلق ن ببعض تلك الامور وهذا كما ترى ليس ببدل البعض من الكل بل ذكر ما تعلق ببعض الشئ وقال العلامة التفتازاني هذا التفصيل بمنزلة بدل البعض ان جعل المغفرة والعذاب من جملة الحساب و بمنزلة بدل الاشتمال ان جعلا من توابعه وثمراته وتفاريعه ومتعلقاته أقول محصله أنه ان أريد بالحساب المعنى الحقيقي معناه فالغفران والتعذيب في حكم بدل الاشتمال وان أريد به المعنى المجازي فهما في حكم بدل البعض فهو راجع الى الكلام الاول من الكلامين المذكورين من هذا الوجه ولكن بينهما فرق من حيث ان هذا الكلام يدل على انهما ليسا ببدلين بل في حكم البدل بخلاف الكلام الاول فانه يدل ظاهرا على انهما بدلان حقيقية (قوله وادغام الراء في اللام لحن) قال صاحب الكشاف ومدغم الراء في اللام لاحن مخطئ خطأ فاحشا وراويه عن أبي عمرو مخطئ مرتين لانه يلحن و ينسب الى أعلم الناس بالعربية ما يؤذن بجهل عظيم قال العلامة التفتازاني هذا على عادته في القراآت السبع اذ لم تكن على وفق قاعدة العربية ومن قواعدهم ان الراء لا تدغم الا في الراء وقد يجاب بان القراآت السبع متواترة والنقل بالتواتر اثبات علمي وقول النحاة نفي ظني ولو سلم عدم التواتر فاقل الامر ان تثبت لغة بنقل العدول و يرجح بكونه اثباتا ونقل ادغام الراء في اللام عن أبي عمرو من الشهرة والوضوح بحيث لا مدفع له ووجهه من حيث التعليل ما بينهما من شدة التقارب حتى كانهما مثلان (قوله فيكون الضمير للمؤمنين الخ) أى الضمير الذي ينوب عنه التنوين الذي في لفظ كل فانه كان في الاصل كلهم فحذف الضمير وعوض عنه التنوين (قوله والفرق بينه و بين الجمع انه شائع في وحدان الجنس الخ) قال

تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه) يعني ما فيها من السوء والعزم عليه لترتب المغفرة والعذاب عليه (يحاسبكم به الله) يوم القيامة وهو حجة على من أنكر الحساب كالمعتزلة والروافض (فيغفر لمن يشاء) مغفرته (ويعذب من يشاء) تعذيبه وهو صريح في نفي وجوب التعذيب وقد رفعهما ابن عامر وعاصم و يعقوب على الاستئناف وجزمهما الباقون عطفا على جواب الشرط ومن جزم بغير فاء جعلهما بدلا منه بدل البعض من الكل أو الاشتمال كقوله

متى تأتنا تلمم بنا في ديارنا * تجد حطبا جزلا ونارا تأججا

وادغام الراء في اللام لحن اذ الراء لا تدغم الا في مثلها (والله على كل شئ قدير) فيقدر على الاحياء والمحاسبة (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه) شهادة وتنصيص من الله تعالى على صحة ايمانه والاعتداد به وانه جازم في أمره غير شاك فيه (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) لا يخلو من أن يعطف المؤمنون على الرسول فيكون الضمير الذي ينوب عنه التنوين راجعا الى الرسول والمؤمنين أو يجعل مبتدأ فيكون الضمير للمؤمنين وباعتباره يصح وقوع كل بخبره خبر المبتدأ ويكون افراد الرسول بالحكم اما لتعظيمه أو لان ايمانه عن مشاهدة وعيان وايمانهم عن نظر واستدلال وقرأ حمزة والكسائي وكتابه يعني القرآن أو الجنس والفرق بينه و بين الجمع انه شائع في وحدان الجنس والجمع في جموعه ولذلك قيل الكتاب أكثر من الكتب (لا نفرق بين أحد من رسله) أى يقولون لا نفرق وقرأ يعقوب لا يفرق بالياء على ان الفعل لكل وقرئ لا يفرقون حملا

العلامة التفتازانى هذا غير مسلم للقطع واتفاق أئمة التفسير والاصول والنحو على ان الحكم فى مثل الرجال فعلوا كذا على كل فرد لا على كل جماعة وهكذا فسره فى كل موضع من الكتاب فليتدبر (قوله فاحد بمعنى الجمع) قال العلامة التفتازانى والمراد منه ههنا جمع من الجنس الذى يدل عليه الكلام فعنى لا نفرق بين أحد لا نفرق بين جمع من الرسل أقول يرد عليه انه حينئذ لا فائدة فى لفظ أحد ههنا بل ينبغى ان يقال لا نفرق بين رسله بل نقول لفظ أحد موهم اذ قد يتوهم ان لا نفرق بين جماعة خاصة أى واحده من الجماعات وان يفرق بين جماعة أخرى والجواب انه لو قيل لا نفرق بين جماعة من الرسل والنكرة فى سياق النفى لفهم انه لا نفرق بين شئ من الجماعات أصلا ولزم عدم التفريق فى جميع أفراد الرسل فكذا أحد الذى هو بمعنى الجماعة يلزم منه عموم النفى وحينئذ نقول عدم التفريق بين كل جمع أبلغ من عدم التفريق بين المجموع (قوله أجبنا) المراد بالاجابة ههنا الاجابة بالعقول أى اعتقدنا وجوب العمل بالامر والنهى والمراد باطعنا أطعناه بالعمل به (قوله لا ينتفع بطاعتها الخ) أى لا ينتفع بطاعة العبد غيره ولا يتضرر بمعصيته أى المنفعة والمضرة مخصوصتان بالعامل وهذان التخصيصان يستفادان من تقديم الجزأين (قوله فيه اعتمال) الاعتمال الجد والمبالغة فى العمل والسبب فى ذلك ان أكثر النفوس الى الشر أميل (قوله فان الذنوب كالسموم الخ) يرد عليه ان الذنوب ليست نفس الخطأ والنسيان بل تترتب عليهما وحينئذ لا يظهر ارتباط قوله فان الذنوب كالسموم بقوله أو بأنفسهما اذ المراد بقوله بأنفسهما أنفس الخطأ والنسيان الا أن يراد بالذنوب ما يشمل نفس الخطأ والنسيان بان يقال المراد بالذنب ما يمكن ان يؤاخذ الشخص به ولو قال بدل قوله أو بأنفسهما أو بما أدى اليه الخطأ والنسيان لكان أولى فتأمل (قوله لكنه تعالى وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوزان يدعو الانسان به استدامة) فيه دلالة على ان ما وعده الله تعالى لا بد ان يحصل لكن لا يجب ان يدوم فتثبت الحاجة الى استدامته أى طلب دوامه وهذا جواب عن اشكال يتوهم ههنا وهو انه لما وعد الله بالتجاوز عن الخطأ والنسيان فما الحاجة الى الدعاء المذكور والجواب الآخر ان المراد من الدعاء المذكور اظهار الاعتداد بالنعمة المذكورة التى هى المجاوزة عن الخطأ والنسيان وقال بعضهم فى دفع السؤال ان رفع المؤاخذة بالخطأ والنسيان عرف بالسمع من قول النبى صلى الله عليه وسلم رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ولعل رفعهما كان اجابة لهذه الدعوة واعترض عليه بان المعتزلة وكثيرا من أهل السنة على انه لا يجوز التكليف بغير المقدور حتى يكون ترك المؤاخذة فضلا يستدام ونعمة يعتد بها وانما ذلك على رأى من جوز التكليف بغير المقدور وأجيب بان غير المقدور هو نفس الخطأ والنسيان وليس الكلام فى المؤاخذة على الخطأ نفسه بل على ما يترتب عليه كقتل المسلم بالرمى الى صيد أقول لك ان تقول الرمى الى الصيد فى الصورة المذكورة والوقوع على المسلم كلاهما واقع بقدرة الشخص فالخطأ الذى هو غير مقدور ويمكن ان يقال المراد من المقدور المقدور بالذات وهو الذى تتعلق به الارادة أولا ولا يخفى ان وقوع السهم على الشخص لا يكون كذلك فتأمل (قوله واعتدادا بالنعمة فيه) الضمير الكائن فى فيه عائد الى التجاوز ويرد عليه ان التجاوز نفسه نعمة لا أن النعمة فيه والجواب ان النعمة المترتبة على تجاوز الله تعالى عن الذنوب عدم كون العبد معذبا بل كونه منعما لان كل أحد لا يخلو عن أحدهما (قوله ويؤيد ذلك الخ) الظاهر ان ذلك اشارة الى الاعتداد المذكور وتوضيحه انه لما قال عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان فالظاهر انه رفع عن كل واحد من

على معناه كقوله تعالى وكل أتوه داخرين واحد فى معنى الجمع لوقوعه فى سياق النفى كقوله تعالى فما منكم من أحد عنه حاجزين ولذلك دخل عليه بين والمراد نفى الفرق بالتصديق والتكذيب (وقالوا سمعنا) أجبنا (وأطعنا) أمرك (غفرانك ربنا) اغفر لنا غفرانك أو نطلب غفرانك (واليك المصير) المرجع بعد الموت وهو اقرار منهم بالبعث (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) الا ما تسعه قدرتها فضلا ورحمة أو ما دون مدى طاقتها بحيث يتسع فيه طوقها ويتيسر عليها كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وهو يدل على عدم وقوع التكليف بالمحال ولا يدل على امتناعه (لها ما كسبت) من خير (وعليها ما اكتسبت) من شر لا ينتفع بطاعتها ولا يتضرر بمعاصيها غيرها وتخصيص الكسب بالخير والاكتساب بالشر لان الاكتساب فيه اعتمال والشر تشتهيه النفس وتنجذب اليه فكانت أجد فى تحصيله وأعمل بخلاف الخير (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) أى لا تؤاخذنا بما أدى بنا الى نسيان أو خطأ من تفريط وقلة مبالاة أو بانفسهما اذ لا تمتنع المؤاخذة بهما عقلا فان الذنوب كالسموم فكما ان تناولها يؤدى الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد ان يفضى الى العقاب وان لم تكن عزيمة لكنه تعالى وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوز ان يدعو الانسان به استدامة واعتدادا بالنعمة فيه ويؤيد ذلك مفهوم قوله عليه الصلاة

والسلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان (ربنا ولا تحمل علينا اصرا) عبأ ثقيلا يأصر صاحبه أى يحبسه فى مكانه يريد به التكاليف الشاقة وقرئ ولا تحمل بالتشديد للمبالغة (كما حملته على الذين من قبلنا) حملا مثل حملك اياه على من قبلنا أو مثل الذى حملته اياهم فيكون صفة لاصرا والمراد به ما كلف به بنو اسرائيل من قتل الانفس وقطع موضع النجاسة وخمسين صلاة فى اليوم والليلة وصرف ربع المال للزكاة أو ما أصابهم من الشدائد والمحن (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التى لا تفى بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلص منه والتشديد ههنا لتعدية الفعل الى المفعول الثانى (واعف عنا) وامح ذنوبنا (واغفر لنا) واستر عيوبنا ولا تفضحنا بالمؤاخذة (وارحمنا) وتعطف بنا وتفضل علينا (أنت مولانا) سيدنا (فانصرنا على القوم الكافرين) فان من حق المولى أن ينصر مواليه على الاعداء أو المراد به عامة الكفرة روى انه عليه الصلاة والسلام لما دعا بهذه الدعوات قيل له عند كل كلمة فعلت وعنه عليه السلام أنزل الله تعالى آيتين من كنوز الجنة كتبهما الرحمن بيده قبل أن يخلق الخلق بألفى سنة من قرأهما بعد العشاء الاخيرة أجزأتاه عن قيام الليل وعنه عليه الصلاة والسلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة فى ليلة كفتاه وهو يرد قول من استكره ان يقال سورة البقرة وقال ينبغى أن يقال السورة التى تذكر فيها البقرة كما قال عليه الصلاة والسلام السورة التى تذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلموها فان تعلمها بركة وتركها حسرة ولن يستطيعها البطلة قيل يا رسول الله وما البطلة قال السحرة

﴿ تم الجزء الاول من تفسير البيضاوى ويليه الجزء الثانى أوله سورة آل عمران ﴾

الامة الخطأ والنسيان فى كل زمان وحينئذ لا حاجة الى الاستدامة المذكورة فيكون الدعاء المذكور لاجل الاعتداد بالنعمة ويحتمل ان يكون ذلك اشارة الى مجموع ما ذكر بان يقال يحتمل ان يرفع الخطأ والنسيان عن الامة فى بعض الاحيان فيحتاج الى الاستدامة أى طلب دوام الرفع المذكور (قوله عبأ ثقيلا) العبء بكسر العين وسكون الباء الحمل (قوله للمبالغة) أى ليس التشديد للتعدية الى مفعولين كما فى قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به بل لمجرد المبالغة فى الحمل (قوله فيكون صفة لاصرا) أى على التوجيه الثانى واما على الاول فهو صفة للمصدر المحذوف الذى هو الحمل (قوله من قتل الانفس) هذا هو المستفاد من قوله تعالى فاقتلوا أنفسكم ويحتمل ان يراد من قتل الانفس تعيين القصاص فان فى شريعة موسى عليه السلام القصاص متعين لا يندفع بالعفو والصلح (قوله وقطع موضع النجاسة) فانه تعين فى شريعة موسى عليه السلام قطع موضع النجاسة من الثياب (قوله أو من التكاليف الشاقة التى لا يفى بها طاقة البشر) هذا غير الأمر المذكور سابقا فانه الامر الشديد المتعسر وهذا الامر المتعذر الغير المقدور (قوله تعالى واعف عنا) يمكن ان يقال المراد بواعف ما تقرر من جزاء أعمالنا السيئة واغفر لنا استر لنا ذنوبنا حتى لا يطلع عليه فنفتضح به على رؤس الاشهاد وارحمنا بنيل الكرامات ورفعة الدرجات فتكون هذه الكلمات الكريمة جامعة لطلب عدم الانتقام وستر الذنوب والتفضل ولا مقصود الا هذه الامور الثلاثة لان المطلوب رفع ما يكون سببا للبعد وتحصيل القرب (قوله تعالى وانصرنا على القوم الكافرين) ان قيل ما فائدة لفظ القوم وهلا قيل فانصرنا على الكافرين حتى يكون المطلوب النصر على كل واحد من الكفرة قلنا النصرة على كل واحد واحد لا تستلزم النصرة على المجموع من حيث هو مجموع لان الشخص قد يكون غالبا على كل واحد اذا انفرد ولا يكون غالبا على المجموع (قوله وهو يرد قول من استنكر) قال النووى فى الاذكار نقلا عن بعض المتقدمين انه يكره ان يقول سورة البقرة وسورة الدخان والعنكبوت وشبه ذلك قالوا وانما يقال السورة التى يذكر فيها البقرة وشبه ذلك قلت وهذا خطأ مخالف للسنة فقد ثبت بالاحاديث الصحيحة استعمالها فيما لا يحصى من المواضع كقوله صلى الله عليه وسلم الآيتان من آخر سورة البقرة من قرأهما فى ليلة كفتاه وهذا الحديث فى الصحيحين وأشباهه كثيرة لا تنحصر انتهى كلامه

﴿ فهرست الجزء الاول من تفسير البيضاوى ﴾

﴿تمت﴾

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED